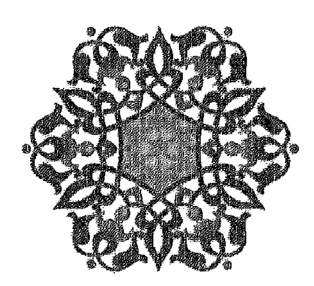
الفكر الإسلامي
ودوره في بناء المعرفة



الجزء الأول

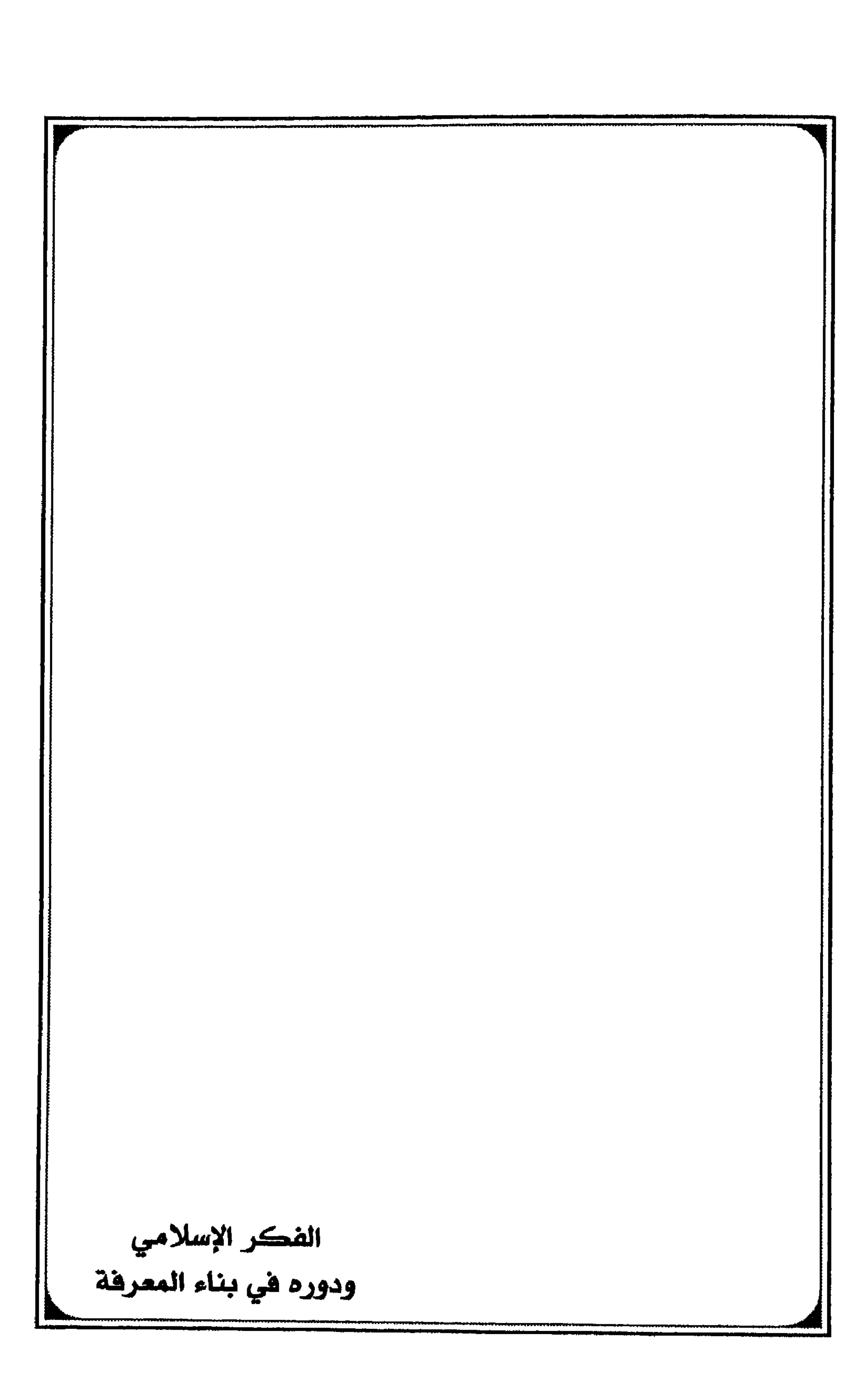
المشكلات الفلسفية

د. عيسى عبد الله



منشورات
جمعية الدعوة الإسلامية العالمية





الفكر الإسلامي
ودوره في بناء المعرفة

الطبعة الأولى

1428 ميلادية 1998 افرنجي

رقم الإيداع /1990/731

بدار الكتب الوطنية ـ بنغازي

منشورات

جمعية الدعوة الإسلامية العالمية

الفكر الإسلامي
ودوره في بناء المعرفة

الجزء الأول

المشكلات الفلسفية

د. عيسى عبد الله

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَٰنِ الرَّحِيمِ

﴿وَقُل رَّبِّ ارْحَمْهُمَا كَمَا رَبَّيَانِي صَغِيرًا﴾

[الإسراء: الآية: 24]

فهرس الكتاب

الجزء الأول

بسم الله الرحمن الرحيم

تعرض البحث التفسيرى الإسلامى لاتهامات كثيرة ومتعددة وفى فترات تاريخية مختلفة، وكلها تصب فى خانة واحدة، وهى التشكيك فى قيمة هذا النوع من الدراسات فى الفكر الإسلامى بل وفى قيمة وقدرة العقل الإسلامى وإلغاء كل إبداع وأصالة وفاعلية للعقل ودوره فى بناء الحضارة الإسلامية وحتى فى الاسهامات التى قدمها فى إطار الفكر الإنسانى بصورة عامة.

هذه الاتهامات تهدف الى غايات محددة، وأغراض مرسومة سلفًا، وهي إظهار العقل الإسلامى فى صورة سلبية، فهو مجرد متقبل أو متلقى لا قدرة له على التفكير أو حتى على إقامة بناءات عقلية كما كان عند القدماء، لذلك فإن الهجوم انصب على هذا العقل لمحاولة إلغاء ما قام به من دور مجيد فى بناء الحضارة الإسلامية، وكذلك إنكار المكانة التى كانت الحضارة الإسلامية تعطيها للعقل الإيجابى الفاعل. فتارة يقولون: إن العقلية الشرقية غير قادرة على التفكير العقلى المجرد وتارة أخرى يقولون: إن ما قام به علماء التفسير الإسلامى، هو مجرد نقل لتراث القدماء بل إن هذا النقل اتسم بطابع عدم الأمانة، لأن هذا التراث شوه وحرف.

فإذا ما حاول المرء مناقشتهم فى ذلك وإثبات مكانة علم التفسير الإسلامى، نجدهم وبدافع من التشكيك يقولون إن ما وجد من فكر تفسيرى فى العالم الإسلامى إنما هو فى حقيقته الفلسفة اليونانية مكتوبة باللغة العربية. بل إذا وجد مثل هذا التفكير فإن من قاموا به ليسوا عربًا (ومن ثم فإنه من الخطأ اعتبار ذلك الفكر جزءًا من التفكير التفسيرى الإسلامى).

والواقع أن هذه الحملات العنصرية الإستعمارية لا تنصب على التاريخ الفكرى فقط أعنى أنه لمجرد الحكم التاريخى، بل لها أهداف آنية وأهداف

مستقبلية، آنيًا لتغريبنا وتغييبنا عن تاريخنا وتراثنا، ومستقبلية، بمحاولة زرع عوامل اليأس، لنظل مجرد متلقين أو متقبلين لما تجود به علينا الحضارة الغربية من أفكار ومناهج، بل ربما يصل الأمر إلى أن تفكر الحضارة الغربية نيابة عنا فى الأفكار التي يجب علينا أن نأخذها عن تاريخنا.

ولكي نرد على هذه الاتهامات وهذه الحملات، أعنى لكى نبين مكانة العقل الإسلامى ودوره العظيم ـ وبالذات فى علم التفسير ـ رأينا أن يكون ذلك الرد على محورين:

1) ـ المحور الأول: المشكلات القديمة، كما وجدت فى الحضارة السابقة قبل ظهور الإسلام وقد قمنا باستعراض بعض هذه المشكلات، وقمنا بنقدها نقدًا سلبيًا، أى من خلال الافكار التى قدمتها تلك الحضارات، مع بيان الرؤية الإسلامية لهذه المشكلات والنقد الذي قامت به.

2) ـ المحور الثانى: وهذا يتركز فى الأساس فى الافكار التى تقدمت بها الحضارة الإسلامية لأول مرة فى تاريخ الفكر الإنسانى والتى اتسمت بطابع الجدة وبالطرافة وبالعمق، الأمر الذي كان له عظيم الأثر فى الفكر اللاحق على الفكر الإسلامى، بل دور هذه الأفكار فى توجيه الإنسانية إلى انواع جديدة من العلوم والمعارف لم تكن مطروقة من قبل. هذا ما يعرف بالنقد الإيجابى لبيان دور العقل فى الفكر الإسلامى.

وهذا الكتاب يتناول المحور الأول، أي ذلك الذي يتناول المشكلات القديمة ولقد راعينا فى ذلك عدة شروط:

1) تقديم القضايا والمشكلات القديمة كما عُرفت فى الحضارة القديمة وبالذات عند اليونان.

2) الرؤية الإسلامية لهذه القضايا والمشكلات، مع عقد مقارنات بينها وبين الحضارات القديمة.

3) محاولة تتبع تأثير هذه الرؤية فى العصور اللاحقة عليها، خصوصا فى العصور الحديثة وعند أكبر فلاسفتها مثل ديكارت وهيوم.

وهذا يمكننا من استطلاع مكانة علم التفسير الإسلامى، قياسًا بما سبقه أو بمن جاء بعده حتى نستطيع أن نحكم بسهولة وببساطة على تلك الاتهامات والافتراءات التى ما انفكت تلاحق علم التفسير الإسلامى.

من أجل ذلك، عليَّ أن أسجل بعض المسلمات التى يفترضها هذا العمل:

أولاً : إن التطور العلمى لم يأت هكذا دفعة واحدة، في عصر واحد أو جاء عن طريق المصادفة الحسنة وحدها، إنما هو فى حقيقة أمره، قد مرّ بمراحل طويلة. بُذِلَتْ فيها جهود جبارة استغرقت أجيالاً عديدة من الباحثين استطاعوا فى نهاية المطاف من الارتقاء من الفكر الميتافيزيقى التقليدى إلى العلوم ومناهجها.

ثانياً : إن الميتافيزيقا وإن كانت مرحلتها قد انتهت إلا أن الأمر لم يكن كذلك فى العصور القديمة أعنى فى فترات ازدهار هذا الفكر وسيطرته على أذهان الناس ففي هذه الفترات كان الاعتقاد سائدًا بأن الميتافيزيقا تقول أشياء مهيبة وحقيقية وهى تفسر كل شيء يمكن أن يخطر على الذهن وهذا دفعنا إلى أن نستعرض بعض القضايا والمشكلات الميتافيزيقية ـ كنماذج حتى نستطيع فهم ما كانت تقوله ومن ثم نقوم بالرد عليها ونقدها.

ثالثاً : إن لعلم التفسير الإسلامى مكانة مرموقة ومتميزة، وقد قدم علماء التفسير الإسلامى بتفسيرات تتسم بطابع الجدة والطرافة لا يمكن مقارنتها بما قدمه عظماء الفلسفة اليونانية كسقراط وأفلاطون وأرسطو. ولا فلاسفة العصور الحديثة كديكارت وهيوم وكانط، وهذا ليس من باب المباهاة بقدر ما هو نتيجة لمقارنات ما بين الفكر الفلسفى اليونانى والإسلامى من جهة، والفكر الفلسفى الإسلامى مع الفلسفة الحديثة من جهة أخرى.

رابعاً : إن كان هناك منساير بعض الآراء اليونانية فى الفكر الإسلامى. فإن هناك من انتقد هذا الفكر، بل وانتقد الميتافيزيقا ومشاكلها وأنكر على العقل الإنسانى أن يكون فى إمكانه الوصول إلى الحقائق التى تدعى

الميتافيزيقا التقليدية إمكانية الوصول اليها، لأن للعقل الإنسانى حدودا لن يستطيع ـ مهما حاول ـ أن يتعداها ويتجاوزها ومن ثم فأولى بهذا العقل أن يتناول ما هو ميسر له وفى متناوله، حتى يستطيع تكوين معرفة حقيقية.

هذا الموقف لفت الانتباه إلى نوع جديد ومختلف من المعرفة لم يكن مطروقًا من قبل، وهو إن وجد ـ كما هو الحال فى الحضارة اليونانية وكما يقول الفيلسوف أرسطو ـ لا يليق بالسادة ممارسة مثل هذه المعرفة، لان مهمة السادة هى التأمل فقط، ليس لغرض إنما لمجرد التأمل. ولكن الحضارة الإسلامية لم تحتقر مثل هذه العلوم بدليل أن فلاسفة الإسلام كانوا علماء لغة وأطباء وموسيقيين، والحقيقة أن الفكر الإسلامى كانت له آراء فى تناول المسائل الميتافيزيقية، وهل يجوز بحثها؟ وهل فى مقدور العقل الإنسانى أن يتحصل على معرفة يقينية من مثل هذه العلوم؟ وبالإجمال يمكن تلخيص موقف الفكر الإسلامى من الميتافيزيقا فى ثلاث فرق:

1) ـ فريق رفض الميتافيزيقا، منهجًا وموضوعًا، واكتفى هذا الفريق بهذا الرفض.

2) ـ فريق سار فى طريق البحث الميتافيزيقي، هذا الفريق لم يكتف بما أورده القدماء إنما كانت له انتقادات وإسهامات وإضافات كثيرة، أعطت لهذا العلم طابعا جديدا ومختلفا إلى حد ما عما كان سائدا من قبل.

3) ـ فريق رفض موضوعات الميتافيزيقا، وحجته فى ذلك أن الإنسان بقدراته المحدودة لا يستطيع أن يخوض فى مثل هذه الموضوعات والمسائل، لأن هذه المسائل تفوق قدراته وإمكاناته وتتجاوز حدوده العقلية، ومن ثم فإنه لن يستطيع الوصول الى حقائق هذا العلم أو حتى معرفتها، ولذلك فقد رفض هذا الفريق الميتافيزيقا مجالا مشروعا للبحث ودعا الى معرفة تقوم على أسس ومبادىء عيانية يمكن للإنسان معرفتها والوصول اليها وكانت هذه إشارة بالغة الدلالة إلى نوع جديد من المعرفة.

خامساً : إن القيود التي وضعت أمام العقل الإنسانى كانت قيودا قوية وقاسية استمرت دهورًا طويلة، وذلك يتنافى مع حرية العقل، فإذن لا بد من تحطيم هذه القيود التي كبلت العقل الإنساني حتى يستطيع أن يبدع ويتألق فى إبداعه، ولكي يعيش الإنسان عصره. عصر العلم والإنجازات التكنولوجية الضخمة، وحتى لا يتخلف فإنه لا بد له من التزود بالمعرفة العلمية الصحيحة والأخذ باساليب البحث العلمى وهذا العمل ـ كما اتمناه أن يكون ـ هو خطوة نحو هذا الاتجاه.

لهذا انقسم البحث فى هذا الموضوع إلى جزئين يتناول الجزء الأول ـ وهذا موضوع هذا الكتاب ـ بعض المشكلات الفلسفية، بينما يتناول الجزء الثانى كيفية تطور الفكر العلمى من خلال نقد الميتافيزيقا التقليدية والاستفادة من هذا النقد.

* * *



الفصل الأول

الميتافيزيقا



مقدمة

ظهر مصطلح «الميتافيزيقا» بوصفه تعريفا يشير الى نوع معين من الدراسات عند مصنفى كتب أرسطو، وقد جاء هذا المصطلح بمحض الصدفة عند اندرونيقوس الرودوس الرئيس الحادى عشر لمدرسة المشائية، إذ أن اندرونيقوس هذا قد عنى بترتيب كتب ارسطو فوجد لواحد منها ثلاثة أسماء هى: الحكمة والفلسفة الأولى والعلم الإلهى. لاشتماله على ثلاثة مباحث كبرى: الأول: مبادئ المعرفة إطلاقًا. والثانى: الأمور العامة للوجود والثالث: الألوهية رأس الوجود. وهى مباحث تشترك فى صفات واحدة وهى على درجة عالية من درجات التجريد. وتؤلف علمًا واحدًا بهذا الاعتبار. وتقع بعد كتب الطبيعيات فى الترتيب، فاطلق عليه اسما مأخوذا من مكانه[1] ولهذا سمي هذا العلم بما بعد الطبيعة، أى الذي يلي كتب الطبيعة فى الترتيب ومن ثم اصبح هذا المصطلح يدل دلالة محددة على نوع معين من الدراسات.

إذا كان الفضل يرجع إلى أرسطو فى تحديد موضوع هذا العلم إلا أنه لم يكن أول من عالج موضوعاته فقد عالج فلاسفة قبله قضايا وموضوعات تخص وتتدرج ضمن هذا العلم، وذلك بان حاولوا وضع النظريات فى تفسير الكون. عن طريق البحث فى حقيقة الموجودات وتحديد المبادىء أو العناصر الأولى التي يمكن أن تكون صالحة لتفسير هذا الكون، من ذلك فقد أرجعوا أصل الكون إلى عناصر أولى كما هو الحال عند الفلاسفة ما قبل سقراط فى الفكر اليونانى ابتداء من «طاليس» الذي أرجع أصل الكون إلى الماء «وانكسمانس» رأى أن أصل الكون هو الهواء. بينما رأى «ابناذوقليس» أن الماء وحده لا يفسر الكون وكذلك الهواء، إنما أصل الكون ـ عنده ـ يرجع إلى العناصر الاربعة أو

(1) يوسف كرم ـ الطبيعة وما بعد الطبيعة ـ مصر: دار المعارف ـ ط. الثالثة ـ ص133.

«الاسطقسات» الأربعة وهى الهواء والماء والنار والتراب. أما «افلاطون » فإنه تناول البحث فى مجالات الميتافيزيقيه تحت اسم الجدليات أو «الجدل» الذي انصب على دراسة العلم الإنساني وطبيعة الموجودات معا.

ولا يهمنا النظر فى هذه الآراء التى يزعم أصحابها بأنهم يستهدفون الكشف عن حقيقة الكون والموجودات معا، وإنما ما يهمنا حقا، هو أن هذه الآراء، تدخل ضمن نطاق تحديد ارسطو لموضوعات ما بعد الطبيعة. وهذا يعني أن هذه الموضوعات كانت مطروقة قبل أرسطو نفسه، وإنما يرجع إلى أرسطو الفضل فى تحديد هذا العلم ومجالاته، ذلك التحديد الذي نجده فى كتابه السابق الذكر الذي أُطلق عليه اسم «ما بعد الطبيعة» إذ تجده يحتوى على ثلاثة مباحث كبرى وهى:

أ) مبحث العلل الأولى إطلاقًا ـ وهي لا تخص علما واحدا، إنما هي مبادىء عامة لكل العلوم.

ب) مبحث الامور العامة للوجود، أي البحث عن الوجود بما هو وجود.

جـ) مبحث الموجود الأول والعلة الأولى، أي البحث عن ما هو خالد وثابت ومفارق.

وتبعًا لهذا التقسيم فإن العلوم التى تدرس هذه الموضوعات أو المباحث تكون كالآتى:

أ) الفلسفة الأولى: وهي التى تدرس المبادىء أو المفاهيم العامة التي تصدق على سائر الموجودات، فليست هى إذن من شأن العلوم الخاصة، وهذه المبادىء هى اساس كل علم كقانون التناقض وقانون القسمة التامة»[1] وهذا القانون الأخير هو الذى يقول إنه أخذنا كميتين متساويتين من مقدارين متساويين فإن الباقي منهما متساو.

ب) الحكمة: هو ما يمكن أن نطلق عليه اسم «علم الوجود البحت» وذلك لأن هذا النوع من المباحث يدرس الوجود لا من حيث هو موجودات متحققة أو محسوسة، وإنما من حيث وجودها المحض أى من حيث هي

(1) ماجد فخري ـ أرسطوطاليس ـ بيروت: المطبعة الكاثوليكية ـ 1958 ـ ص77.

وجود، أو كما حدد أرسطو هذا المبحث هو دراسة الوجود بما هو موجود، وهى دراسة عامة. يقول أرسطو: «وليس هذا العلم واحد من العلوم التى هي جزئية لأنه ليس لعلم من العلوم الجزئية النظر فى كلية الهوية على كنهها»[1] ويفسر «ابن رشد» هذا النص بقوله «يظهر أنه ليس هذا النظر لعلم واحدًا من العلوم الجزئية لأنه معلوم أنه ليس لعلم من العلوم الجزئية النظر فى الموجود بما هو موجود»[2] لذلك فهو قائم بذاته، وهو أيضًا علم عام أي علم يختص بالبحث فى الأمور العامة.

جـ ـ العلم الالهى: وأهم مباحث هذا العلم هو «الله» باعتباره الموجود الأول والعلة الاولى «ومثل هذا الموضوع لا يمكن أن يكون موضوعًا للفيزيقا، لأن موضوع الفيزيقا، غير ثابت، ولا للرياضيات لأن موضوعها غير مفارق للمادة لذلك فلا يمكن أن يكون هذا الموضوع إلا موضوع علم الإلهيات وهو أعلى أقسام العلوم النظرية[3] وهذا العلو الذي للعلم الإلهي يكتسبه من طبيعة الموضوع الذي يبحثه، وهو الله أشرف الموجودات اطلاقًا، وذلك لأن شرف العلم من شرف موضوعه.

هذه المباحث والتي تشكل موضوع «ما بعد الطبيعة عند ارسطو ـ رغم أنها تختلف من حيث الترتيب، إلا أنها تشترك في أنها تبحث عن المبادىء العامة اللامحسوسة، وعن الوجود المحض أو الوجود العام، فهي إذن تختلف عن سائر العلوم الجزئية التي وإن درست الوجود، فإنها تفعل ذلك من خلال الوجود المحسوس أو الوجود الخاص وأنواع هذا الوجود، والتي لا يمكن ان تنطبق مبادئه إلا على هذا الجزء فقط دون غيره، فموضوع الفيزيقا يختلف عن موضوع العلوم الرياضية أو العلوم اللغوية والتاريخية وغيرها.

ومن هنا جاء تأكيده التفرقة بين العلم النظري والعلم العملي وهى تفرقة عانت منها الميتافيزيقا والفكر بوجه عام. وتعتبر هذه التفرقة من مساوىء التفكير الميتافيزيقي التقليدى إذ رأى أرسطو أن الحواس تقدم لنا إحساسات، وأن هذه الإحساسات حينما تتكرر تكوّن لدينا خبرة، وأن هذه الخبرة «تقدم لنا معرفة

(1) ابن رشد ـ تفسير ما بعد الطبيعة ـ بيروت: دار المشرق ـ 1967 ـ ص298.
(2) المصدر نفسه ـ ص299.
(3) أميرة حلمي مطر ـ الفلسفة عند اليونان ـ القاهرة: دار النهضة العربية ـ 1977 ـ ص268.

الجزئيات والظواهر المختلفة، وهي مفيدة للحياة العملية»[1] أما العلوم النظرية فهى أرفع شأنًا من العلوم العملية وأسمى مكانة، بل هى المعرفة الحقة، وهى معرفة تطلب لذاتها لا لمنفعة، والتفلسف الحقيقى هو الذي ينصب على هذا النوع من العلم لأن التفلسف بهذا المعنى يعتبر «جهدًا عقليًا يستهدف الكشف عن حقيقة جديدة أو نزوعًا يدفع إليه الشعور بالجهل وتبحث عنه اللذة العقلية، ولا تسوق إليه مطالب عملية ولا معتقدات دينية، وهذا هو الذي سمي قديمًا بالعلم[2]، وعلى ذلك كانت الافضلية للعلوم النظرية وليس هذا فحسب، بل لقد نظر إلى العلم العملى بنوع من الأزدراء والاحتقار، وأنه لا يليق إلا بالعبيد، أما السادة فهم يمارسون التأمل المجرد لمجرد التأمل، وبذلك تتحقق لهم لذة عقلية كاملة دون أن ينتظروا نفعًا من أى نوع، فهم فقط يتأملون ويتمتعون بهذا التأمل، وربما كان هذا هو النفع الوحيد الذي يتحصلون عليه. وهذا بعكس العلوم العملية التى تسوق إليها مطالب ملحة وعملية، وهي وإن كانت نافعة للحياة العملية إلا أنها ـ هكذا يرون ـ أقل منزلة من العلوم النظرية والتى لا يسعى من ورائها لكسب أو نفع إلا مجرد التأمل الذي يليق بالسادة فقط[3].

هذا الفصل الذي قام به أرسطو بين العلوم ـ وهو فى ذلك يساير العقلية اليونانية الميتافيزيقية وتفضيل علوم أخرى من جهة، ومن جهة أخرى فان طبيعة موضوعات الميتافيزيقا التأملية قد ساعدت على اتساع الهوة بين دراسات ما بعد الطبيعة وبين سائر العلوم الأخرى، فإذا كانت الميتافيزيقا قديما تمارس على أنها أفضل ما يمكن «للسيد» أن يفعله، فإن تغير ظروف الحياة وتعدد وتشابك مطالب وقدرات الإنسان جعل هذا التمييز وهذا الفصل بين العلوم يعد من معاول هدم الميتافيزيقا، باعتباره يدل دلالة واضحة على إسراف الخيال في الفكر الميتافيزيقي، إذ لو لاقت العلوم التي أطلق عليها اسم العلوم العملية مثل هذا الاهتمام الذي كان للعلوم النظرية لكان وضع الإنسان فى هذا العالم أفضل بكثير مما هو عليه الآن بالفعل.

ولكن الأمر ليس بهذا السوء على أية حال، فإن نقد الميتافيزيقا سواء أكان

(1) المصدر نفسه ـ ص265.

(2) توفيق الطويل ـ أسس الفلسفة ـ القاهرة: دار النهضة العربية ـ ط. السادسة ـ 1976 ـ ص49.

(3) ربما كان هذا هو السر في الهجوم على الحركة السوفسطائية، والذين كانوا يتكسبون من العلم.

هذا النقد سلبيًا أو نقدًا إيجابيًا، ساهم مساهمة فعالة فى تطور العلوم التجريبية، أو العلم التجريبى. بل لقد استفاد العلم من بعض الأفكار القديمة، إذ ان هناك بعض الأفكار الخيالية كانت مجرد فروض غامضة فى الفكر الميتافيزيقي التقليدي كفكرة الذرة، مثلاً.

ومن هذا المنطلق، فإننا سنبدأ باستعراض موضوعات الميتافيزيقا بمختلف مذاهبها. وذلك لأن نقد مذهب ما بدون فهمه هو على حد تعبير الغزالى «رمي فى عماية»[1].

* * *

يعرّف ارسطو موضوع الميتافيزيقا بأنه: «دراسة الوجود بما هو موجود ومحمولاته الجوهرية[2]؛ أو كما يورد ابن رشد» النظر فى الهوية على كنهها والنظر فى الأشياء التى للهوية[3] ويشرح ذلك فيقول: إن هو هنا علم ينظر في الموجود بما هو موجود، وفي الأعراض الذاتية للموجود بما هو موجود[4] فهو إذن لا يدرس الوجود المادي والعلل القريبة والغايات المادية، وإنما يدرس المبادىء العامة للوجود. والعلل الأولى لهذا الوجود ومحمولاته الجوهرية، وهذا الوجود يهم كل شىء فى الخارج أو فى الذهن، فيقال أو يحمل على كل الموجودات مهما اختلفت وتباينت[5] فهو لا يدرس الموجودات المادية الموجودة فى الخارج من حيث هى متحققة فى الخارج فقط، وإنما يدرسها من حيث وجودها، أى من حيث هى وجود عام وشامل ولأن دراستها كوجود متحقق يعنى أن كل ما له وجود له وجوده الخاص، بمعنى أن الوجود يختلف فى كل منها، فهو موجود فى الأشياء على أنحاء مختلفة، والأشياء لا توجد على نحو واحد، أما الوجود العام أو المبدأ العام، أى دراسة الوجود بما هو وجود فإنه يتخطى هذا الوجود الخاص وينطلق يبحث عن العلل الأولى والغايات القصوى للوجود.

(1) الغزالي ـ تهافت الفلاسفة ـ تحقيق موريس جورج ـ بيروت: المطبعة الكاثوليكية ـ 1962 ـ ص121.
(2) يوسف كرم ـ تاريخ الفلسفة اليونانية ـ بيروت: دار العلم للملايين ـ ص170.
(3) ابن رشد ـ تفسير ما بعد الطبيعة ـ ص298.
(4) المصدر نفسه ـ ص298.
(5) محمد ثابت الفندي ـ مع الفيلسوف ـ بيروت: دار النهضة العربية ـ 1980 ـ ص103.

هل هذا الوجود الذى يقصده أرسطو يماثل وجود بارمنيدس؟ أم يماثل مثل أفلاطون الذهنية ؟

فى الواقع أن الوجود الذى يقصده أرسطو، ليس هذا ولا ذاك. إنما الوجود الذى يقصده هو «اعم المعانى فى الذهن بالقياس إلى أية فكرة أخرى هو «جنس» لكل ما عداه من الاجناس، أو كما يقال « جنس الاجناس وثانيًا: هو أول وأوضح المعانى التى تخطر فى الذهن لأنه لا شيء يخطر بالذهن إلا وهو على نحو ما موجود، وحتى العدم لا يمكن للذهن أن يتصوره إلا عن طريق الوجود، وبواسطة منه، كما أنه ما من شيء خارج الذهن إلا وهو موصوف بالوجود»[1]. فالوجود المقصود عند أرسطو ـ إذن ـ وجود باعتباره معنى مجردا يطلق على كل موجود ولا يقتصر إطلاقه على ماهية معينة. وهو وجود لا مادى، ينشأ إما عن تجريد يقوم به العقل وذلك باستخلاص الوجود الذهنى من الوجود المادى. أما أن يكون وجودا روحيا هو بطبيعته غير مادى وغير محسوس.

إذن ما من شيء إلا وهو على نحو ما موجود، سواء أكان هذا الوجود الذى هو له وجودا ماديًا خارج الذهن أم وجودا ذهنيا فقط. فإن أيا من الوجودين موصوف بالوجود وموسوم به. ما بعد الطبيعة هى دراسة هذا الوجود المحض، ولا شأن لها بدراسة أحوال وأعراض وصفات هذا الوجود لأن ذلك من اختصاص العلوم الجزئية الأخرى، أما ما بعد الطبيعة باعتبارها اسمى وأشرف العلوم فهى تدرس وتبحث عن المبادىء والعلل الأولى، أى دراسة الوجود بما هو وجود.

وفى هذا المعنى هناك من يرى أن « موضوع الميتافيزيقا ليس موضوعا خياليًا أو بعيدًا عن خبرة الإنسان»[2]. فإننا نرى مرجع الخطأ فى مثل هذا الرأى يعود إلى غموض كلمات مثل «وجود» و«خيال» و «خبرة»، فى هذا السياق. إذ أن هذه الكلمات استعملت بطريقة وفهمت بطريقة أخرى، فكلمة «وجود» ـ مثلا ـ استعملت بمعنى موجود. وموجود متحقق أيًا كان نوع هذا التحقق عيانيًا أو

(1) المصدر نفسه ـ ص103.

(2) أميرة حلمي مطر ـ الفلسفة عند اليونان ـ ص266.

ذهنيا، ولا يمكن لعقل الإنسان ـ بناء على ذلك ـ حينما يدرس الوجود بما هو وجود أن تكون دراسته أو ما يدرسه خياليًا، لأن الوجود معطى له، وانه يعيشه ويدركه ويراه أمامه متحققًا في ذاته عن غيره من الذوات. وفهمت على أساس الوجود بما هو وجود وهو ما قصدت اليه العبارة.

وخطأ آخر، هو عدم التفريق بين الباعث للسؤال أو الدهشة، وبين الأدوات أو المنهج فى الدراسة. فإذا كان ارسطو يدرس الوجود بما هو وجود، فإن دراسته لهذا الوجود حتى وإن كان الباعث لها هو الوجود الشخصى المتحقق عيانيًا. فإن دراسته هى دراسة للوجود العام أو مبادىء الوجود العام الذى لا علاقة له بوجود شيء ما على أى نحو، لأن دراسة من هذا النوع هى من اختصاص العلوم الأخرى كعلم الطبيعة الذى يدرس الوجود من حيث أنه «مادة» أو علم الرياضيات الذى يدرس الوجود من حيث هو «كم» أما دراسة الوجود بما هو وجود فلا علاقة لها بذلك، إنما هى دراسة من نوع آخر وهى دراسة عامة وشاملة هدفها الكشف عن الحقيقة لذاتها، ومن ثم فإن دراسة الوجود بما هو موجود أعمق من دراسة وجود الموجودات، أى هى دراسة تتخطى وجود الموجودات لمعرفة الوجود الصِّرف الذى لاعلاقة له بالموجودات المتحققة، فهى إذن دراسة المبادىء أو الأمور العامة للوجود، ومن ثم فإنها تعلو على دراسة الموجودات المتحققة.

وفى الفكر الإسلامى نجد أن تعريفات علم ما بعد الطبيعة وإن كانت فى الأغلب الأعم تتبع التعريف الأرسطى، إلا أننا نلاحظ بعض التغيير فى اتجاه هذا العلم «فالكندى» مثلاً يعرّف ما بعد الطبيعة بأنها «علم الأشياء بحقائقها بقدر طاقة الإنسان»[1] ويفسر الكندى تعريفه بقوله: «إن فى علم الأشياء بحقائقها علم الربوبية، وعلم الوحدانية، وعلم الفضيلة، وجملة كل علم نافع والسبيل إليه والبعد عن كل علم ضار والاحتراس منه»[2] وابن سينا يرى أن الميتافيزيقا هى «معرفة الوجود الحق. والوجود الحق هو واجب الوجود بذاته»[3] ويعرف هذا

---

(1) الكندي ـ رسائل الكندي الفلسفية ـ تحقيق محمد عبدالهادي أبو ريده ـ القاهرة: دار الفكر العربي ـ 1950 ـ ص104.

(2) المصدر نفسه ـ ص104.

(3) ابن سينا ـ التعليقات ـ تحقيق عبد الرحمٰن بدوي ـ القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب ـ 1973 ـ ص61.

العلم على النحو التالى: العلم بأول الأمور فى الوجود. وهو العلة الأولى وأول الأمور على العموم، وهو الوجود والوحدة، وهو أيضًا الحكمة التى هى أفضل علم بأفضل معلوم، فإنها أفضل علم بأفضل معلوم - أى الله - وبالأسباب من بعده وهو أيضًا معرفة الأسباب القصوى للكل. وهو أيضًا المعرفة بالله»[1].

ومن خلال هذه التعريفات رأى البعض أن تعريف الكندى لما بعد الطبيعة بأنها «علم الحق الأول» وكذلك تعريفات ابن سينا لهذا العلم بأنه «العلم الإلهى» وقد سمحت بظهور المعنى الدينى للميتافيزيقا. وأن البحث فى الوجود العام أو فى المبادىء العامة التى تجعل الموجود موجودا أصبح كذلك يدل على البحث الغيبى فيما وراء الوجود عن موجود بعينه، هو واهب الموجودات أو خالقها وهو الله»[2] وهذا ما نجده واضحا غاية الوضوح فى تعريف الكندى بالذات، وقد خالف أرسطو فى القول: بأن العلم بما بعد الطبيعة أو علم الأشياء بحقائقها. لا يمارس من أجل اللذة العقلية أو التأمل والاستمتاع بهذا التأمل. إذ نراه يربط بين العلم وجملة علوم أخرى كالوحدانية والأخلاق بل إن العلم بالأشياء على حقائقها يجعلنا ندرس كل العلوم التى لها نفع، وأن نتجنب ما هو ضار. فإن هذا العلم له فوائد عقلية وعملية بعكس ما يرى أرسطو الذى يعرف هذا العلم بعيدا عن أى نفع أو فائدة عملية. وهذا أمر طبيعى لاختلاف المفاهيم حول الفكرة التى لديهم عن الله. ففكرة أرسطو عن الله. تختلف عنها عند الكندى والفارابى وابن سينا وغيرهم. وهذا ما سنراه بالتفصيل فى فصل قادم.

ومن التعريفات الحديثة لما بعد الطبيعة ذلك التعريف الذى نجده عند الفيلسوف «برادلي» والذى يعرف موضوع هذا العلم بقوله: « ربما وافقنا على أن نفهم الميتافيزيقا باعتبارها محاولة لمعرفة حقيقة الواقع فى مقابل الظاهر المحض، أو دراسة المبادىء الأولى أو الحقائق النهائية، أو أن نفهمها على أنها المجهود الذى يبذل للإحاطة بالكون، لا على أجزاء أو قطع متفرقة، بل على أنه كل بطريقة ما»[3].

---

(1) ابن سينا - منطق الشرقيين - تقديم شكري النجار - بيروت: دار الحداثة - 1980 - ص 6: 8.

(2) أنظر: يحيى هويدي - مقدمة في الفلسفة العامة - القاهرة: دار النهضة العربية - 1972 - ص63.

(3) مجموعة مؤلفين - الموسوعة الفلسفية المختصرة - ترجمة فؤاد كامل وآخرون - الانجلو المصرية - 1963 - ص306.

ونحن إذا نظرنا جيدًا إلى تعريف برادلي. لوجدناه لا يقول لنا اكثر مما قاله تعريف أرسطو لموضوع الميتافيزيقا بانها دراسة الوجود من حيث هو وجود. لان «حقيقة الواقع» عند برادلي. لها نفس مدلول ومعنى عبارة أرسطو «دراسة الوجود من حيث هو وجود» أى أن مضمون تعريف برادلى هو نفسه مضمون تعريف أرسطو مع اختلاف الألفاظ، ولهذا نجد أن الكثيرين انتقدوا الميتافيزيقا بأنها تكرر نفسها ولا تقول لنا شيئا جديدا كما سنرى فيما بعد.

إذن فتعريف موضوع الميتافيزيقا بأنه دراسة الوجود من حيث هو وجود هو تعريف أخذ طابع الرسمية؛ لأن هذا التعريف ظل هكذا بدون تغيير من حيث هو تعريف عام وشامل للميتافيزيقا، اللهم إلا إذا استثنينا محاولة الكندى، أى أن هذا التعريف ظل هو الطابع الغالب لمعظم تعريفات موضوع هذا العلم، فإذا كان الأمر كذلك ـ ويلوح لى انه كذلك ـ فما الذى يجعل الموجود موجودا؟ أعنى من حيث هو موجود بما هو موجود! وبتعبير آخر ما الذى يجعل الإنسان إنسانًا والحصان حصانا ؟ وبكلمة واحدة المطلوب معرفة الـ « هو » فى التعريف الذى يعين ماهية الموجود»[1]. هذا التعيين لماهية الموجود، هو الذى حدد موضوع الميتافيزيقا. ومن ثم اختلاف هذا الموضوع عن سائر العلوم الأخرى والتى يمكن أن تسمى علوما جزئية باعتبار أن موضوع الميتافيزيقا علم العلل الأولى أو هو علم يبحث فى الوجود العام. بينما تدرس العلوم الجزئية الوجود باعتباره موضوعا خاصا وتنظر الى هذا الوجود من زاوية خاصة فعلم الطبيعة ـ مثلا ـ يدرس الموجودات من ناحية صفاتها وحركاتها. وعلم الرياضة يبحث فى الموجودات من حيث أنها مقادير كمية بل ان هذه الموجودات لا تدرس من حيث هى موجودات واقعية وإنما هى تأخذ صورة رمزية مجردة لا علاقة لها بالمادة.

إلى جانب البحث الكيفى للوجود ـ علم الطبيعة ـ والبحث الكمى ـ الرياضيات ـ هناك العلم الذى يبحث فى المبادىء الأولية والتى هى ضرورة لكل العلوم. وهو علم خاص لا سبيل الى تحديده، وإن كان هذا التحديد

(1) إميل برهبيه ـ تاريخ الفلسفة: الفلسفة اليونانية ـ ترجمة جورج طرابيشي ـ بيروت: دار الطليعة ـ 1983 ـ ص244.

جوهريًا بالنسبة لهذا العلم، لأن موضوع هذا العلم يختلف ـ كما قلنا ـ عن موضوع أى علم آخر. فموضوع هذا العلم هو الثابت والمفارق أى هو بحث فى جوهر الأشياء المادية المتغيرة. إذ يفترض هذا العلم أن وراء هذه الظواهر المادية المتغيرة هناك وجودا ثابتا، هذا الوجود الثابت والمفارق أيضًا هو موضوع هذا العلم وليس البحث فى الموجودات على أنها موجودات متحققة، وإنما ينطلق من هذه الموجودات الى البحث فى الوجود ذاته. الوجود العام وعلله الأولى، ولذلك فإن أرسطو ينظر إلى موضوع هذا العلم باعتباره « دراسة فريدة شاملة لكل ما هو جوهرى فى الوجود والمعرفة والتفسير جميعًا»[1].

هذه الدراسة لن تأتى بثمارها إلا إذا حاولنا أن نبحث فى هذا الوجود؛ ما الذى يجعل الموجود موجودا ؟ وهل إذا عرفنا أنه موجود نكون قد حددنا موضوع الميتافيزيقا بدقة ؟ وما هى علاقة الوجود يبحث ما بعد الطبيعة بصفة عامة ؟

كل هذه الأسئلة تستدعى أن ندرس هذا الوجود وطبيعته وخصائصه، وهل هناك وجود واحد أم هناك وجودات ؟ أو هناك درجات من الوجود ؟ إذن لا بد من القاء نظرة على هذا الوجود.

الوجـــود

وحّد بعض مؤرخى الفلسفة بين مبحث الوجود وبين ما بعد الطبيعة، لأن فلسفة القدماء كانت تتميز بأنها فلسفة وجودية، بمعنى أنها تناولت بالبحث المبدأ الأول الذى صدرت عنه الموجودات، كذلك المصير الذى تنتهى إليه، بالإضافة إلى أنها لم تغفل فى حقيقة الواقع البحث فى مجالات المعرفة، ويبدو أن هذا التوحيد ما بين مبحث الوجود والميتافيزيقا يرجع الى «ولفَ» الذى كان أول من أطلق اسم الأنطلوجيا على مبحث الوجود وجعله فرعا من فروع ما بعد الطبيعة التى تشمل ـ بالإضافة إليه ـ البحث فى الكون وفى النفس وفى اللاهوت[2]. إلا أن ذلك لايعنى أن «ولف» هو أول من بحث فى الوجود على اعتبار أنه فرع من فروع الميتافيزيقا، إذ أن الفلسفة كانت منذ البدء تساؤلاً عن

(1) الموسوعة الفلسفية المختصرة ـ ص356.

(2) توفيق الطويل ـ أسس الفلسفة ـ ص234.

«الوجود» وهذا الفصل لا يرجع الى ارسطو أيضًا. فالفلاسفة قبله بحثوا فى الوجود إلا أن معناه عندهم كان محصورا فى العلم الطبيعى أو المادي. فجاء ارسطو وأعطى لمبحث الوجود المعنى المطلق له.

إلا أننا نلاحظ ـ إذا أردنا أن يكون لكلامنا معنى ـ أن هناك فرقا ما بين بحث القدماء فى الوجود. والمعنى الذى اعطاه أرسطو لهذا المبحث؛ فصحيح أن القدماء بحثوا فى الوجود؛ إلا أن الوجود عندهم كان الظواهر المادية أو الحسية التى نراها أمامنا ونحسها بأيدينا. فالوجود هو هذا العالم، ولذلك فإن تصورهم للمبدأ الاول لم يتعد هذا العالم وما فيه من أشياء، أما الوجود عند أرسطو فهو فى حقيقته بحث عن الخاصية الكامنة خلف هذه الظواهر والأشياء؛ وهذه الخاصية هى التى تحدد حقيقة هذا العالم؛ هذه الخاصية ليس من السهل تعريفها، على الرغم من أن «فكرة الوجود» أبسط الأفكار وأخصبها وأكثرها حقيقة، إلا أنه من المستطاع التشكيك فى كل وصف من هذه الأوصاف[1] فالوجود هو أبسط الأفكار، لهذا فهو صعب التعريف أو التحديد، وذلك لأن التعريف تصور لا بد من إدراجه تحت تصور أعلى منه. هو جنسه القريب أو البعيد وإضافة فصل نوعى له يفصله عمن يشاركه فى الجنس، ولكن ليس فوق الوجود تصور أعلى منه يمكن أن يشمله، ولا يمكن وصفه بفصل لأنه سابق عن كل فصل ومفترض فى كل وصف، وهو يعلو على كل المقابلات وكل المقولات »[2] إن أى محاولة لتعريف أو لتحديد الوجود لا بد لها أن تبوء بالفشل، لأن أى تحديد فلفظ الوجود أوسع وأشمل منه.

ألا يمكن والحالة هذه أن نعرف الوجود من خلال الأنحاء المختلفة التى ينطبق عليها الوجود؛ أى من خلال تحققات الوجود وفهم مدلولات الوجود من خلال هذا التحقق ؟ إن الصعوبة تكمن فى أن الوجود لا يدل على صفة بدرجة واحدة، وكذلك لا يمكن تحديده بجهة واحدة؛ إلا أننا يمكن أن نقدم الآتى عن الوجود:

---

(1) جان فال ـ طريق الفيلسوف ـ ترجمة احمد حمدي محمود ـ القاهرة: مؤسسة سجل العرب ـ 1967 ـ ص63.

(2) عبد الرحمٰن بدوي ـ مدخل الى الفلسفة ـ الكويت: وكالة المطبوعات ـ 1979 ـ ص175.

أولاً : هو أول المعانى، فلا شيء أسبق منه إلى الذهن، وليس ذلك فى الفلسفة القديمة، بل فى الفلسفة الحديثة أيضًا «فوعى ديكارت بالأنا وهى تفكر، هو وعى بالوجود الأول المباشر»[1]. وهو أمر كان قد قرره ابن سينا من قبله، فابن سينا أيضا كان قد التمس الوجود من ذاته، بإدراكه النفس أو الأنا. وبأنها تدرك وجودها بتأمل عقلى باطني، أى أن إدراك الوجود لا يتحقق ببراهين خارجية عن الأنا أو الذات؛ وإنما من الذات والتى تدرك الوجود من حيث هى آنية مفكرة (وسنرى ذلك بالتفصيل عند مناقشتنا للدليل الوجودي).

ثانيًا : هو أكثر الأمور واقعية، فعلى الرغم من أن أفلاطون يرى أن الوجود الحقيقى هو وجود الماهيات (المثل) وقد اعترف ارسطو أيضًا بأن الوجود الحقيقى هو للماهيات وقد أضاف بأن هذه الماهيات لا توجد منفصلة عن الجزئيات التى هى ماهيات لها.

ثالثًا : هو أوسع وأشمل، ذلك لأننا نلاحظ أن كل قضية أو كل حكم فى قضية «ينطوى على تقرير وجود ويعبر عنه بفعل الكينونة» حيث يظهر هذا الفعل فى بعض اللغات صراحة وفى بعضها يضمر كما فى العربية فقولنا: «المتنبى شاعر» لو حلل لكان المتنبى يكون شاعرًا[2].

وعلى هذا الأساس يمكننا أن نرى أن الوجود يقال على أنحاء كثيرة، وذلك بحسب القضايا التى يستخدم فيها، ومن ثم فإنه لا يقال أن الوجود واحد إلا بضرب من «المماثلة أى بمعنى أنه يرتبط بعلاقات واحدة مع مختلف الأفكار دون أن تكون له طبيعة ذاتية متعينة»[3] وهذا هو المنهج الذى اعتمده أرسطو بحكم طبيعة الموضوع الذى يدور حول مبادىء لا تحتمل البرهان. أعنى منهج المماثلة والحدس. فالمفاهيم الميتافيزيقية التى تتصل بالوجود المرفوع إلى ما فوق اجناس الوجود لا تحتمل التعريف وإنما يمكن الإيحاء بمعناها[4]. فإذا كان الأمر كذلك، فكيف أدرك أو حدس الفلاسفة القدماء هذا الوجود؟

(1) محمد الفندي ـ مع الفيلسوف ـ ص115.
(2) عبد الرحمٰن بدوي ـ مدخل جديد الى الفلسفة ـ ص175.
(3) محمد علي أبوريان ـ الفلسفة ومباحثها ـ القاهرة: دار المعارف ـ ط. الرابعة ـ 1979 ـ ص131.
(4) إميل برهييه ـ الفلسفة اليونانية ـ ص258.

فى الفلسفة القديمة نجد أن فكرة الوجود كانت تشير إلى العالم المادى بوصفه موضوعا قائما بذاته ممتلىء «أزلى» فهو عند «بارمنيدس» كل شىء فلا شىء هناك إلا الوجود وهو ثابت. ساكن أزلى. ولكن «سقراط» جعل الثبات للكليات واعتبرها حقائق الأشياء لأنها أولاً: بسائط، وثانيًا: لأنه يشترك فيها كثيرون والعلم لا يقوم إلا على البسائط الكليات»[1]. أما أفلاطون فقد أخذ عن بارمنيدس فكرة الوجود فى ثباته وسكونه وعن «هيراقليطس» فكرة التغير والحركة وعن سقراط فكرة المعانى أو الماهيات[2] فمن ثابت بارمنيدس ومعانى سقراط، جعل عالم المثل، ومن التغير الهيراقليطسى جعل العالم الحسى الأول موضوع العلم والثانى موضوع الظن، ولأن عالم المثل هو عالم المعانى السقراطية الثابتة، فهى عند أفلاطون العالم الحقيقى ولها وحدها الوجود الحقيقى، أما عالم التغير فهو عالم الظن الذى لا يرقى إلى مستوى عالم المثل الحقيقى.

هناك ـ إذن ـ عند أفلاطون مراتب فى الوجود هذه المراتب تبدأ أولاً من المثل باعتبارها الوجود الأمثل والأكمل وهى الوجود الحقيقى، ثم تأتى الموجودات فى عالم التغير والتى هى أيضًا ليست على مرتبة واحدة، إذ أن مرتبة كل منها تتوقف على قربها أو بعدها عن المثل، أى اقترابها من الحقائق الأزلية، أو بعدها عن هذه الحقائق.

ولكن هل المثل الثابتة على درجة واحدة من الوجود؟

يبدو أن هذا السؤال لا معنى له ما دام أفلاطون يرى أن «كل معنى أو مثال عندما يقال أنه موجود أو كائن، فإن معناه ثبوت حقيقة المثال لذاته وتأكيد مطابقته لنفسه[3] ولكن ثبوت الحقيقة والمطابقة تختلفان من مثال إلى آخر، فهناك أجناس أقرب إلى الجزئيات منها إلى الماهيات؛ ولهذا فإن أفلاطون يرى أيضًا أن الوجود الحقيقى المطلق هو الكلى العام المطلق»[4] وهذا هو موضوع العلم. فإذا كان لا علم إلا بالكلى. وأن هذا العالم وما يحويه من محسوسات

(1) عبد الرحمٰن بدوي ـ أرسطو ـ الكويت: وكالة المطبوعات ـ ط. الثانية ـ 1980 ـ ص53.
(2) محمد ثابت الفندي ـ مع الفيلسوف ـ ص100.
(3) المصدر نفسه ـ ص100 ـ 101.
(4) عبد الرحمٰن بدوي ـ أرسطو ـ ص54.

متغيرة لا يمكن له أن يكون موضوعًا للعلم، بل هو موضوع للظن، أما موضوع العلم الحقيقى فهى المثل، أو المعنى العام المطلق، والتى يمكن أن يختلف الوجود فيها وإنما وجودها يعطيها الحقيقة وثبوتها لذات المثال. وعلى هذا المستوى من الفهم يكون السؤال لا معنى له، والذى كان يفترض أن المثل مختلفة من حيث الحقيقة وثبوت هذه الحقيقة وبالجملة مرتبة الوجود المطلق وهو الوجود الحقيقى.

أما أرسطو فقد اعتبر أن الوجود الذى يقال على الأشياء ليس واحدا وإنما يختلف باختلاف الأحكام؛ فمنه ما يعبر عن حقيقة الشيء أو جوهره، ومنه ما يعبر عن كيفه أو كمه أو غير ذلك، ومن ثم جاء تقسيم الوجود الذى تعبر عنه محمولات الأحكام إلى عشرة أجناس عليا سماها «المقولات» (أى ما يقال أو يحمل على «موضوع الحكم»[1] هذا الوجود لا يمكن أن يكون إلا فى صورة جواهر فعلية متعينة بتمامها. ولما كان ارسطو قد ميز بين الوجود بالفعل والوجود بالقوة. فالوجود بالفعل هو التحقق العينى للماهيات. أما الوجود بالقوة فهو اللاتعين باعتبار ان الوجود الحقيقى هو وجود الماهيات؛ لكن الماهيات لا توجد مفارقة للجزئيات التى هى ماهياتها»[2] فإن الوجود ـ عنده ـ لا يخرج عن نطاق المقولات العشر لديه وإن كان للوجود درجات من الشدة. فالوجود فى الجوهر أقوى منه فى العرض»[3].

وهنا نريد أن نلقى الضوء على قضية، أدت دورا حاسما فى تاريخ الفكر الفلسفي؛ وهى القضية التى تنشأ بخصوص الوجود؛ هل يعد الوجود محمولاً أم لا؟ فإذا كان أرسطو قد قرر أن هناك تفاوتا فى الوجود، بمعنى أن الوجود فى الجوهر أقوى منه فى العرض. فمعنى ذلك أن الوجود مجرد صفة مثل سائر الصفات، ومن ثم يحمل كما تحمل سائر الصفات. أما إذا كان الوجود الذى للموجودات مشترك ـ كوجود ـ بالتواطؤ بينها، فإن الوجود لا يمكن أن يعتبر محمولا لأنه متحقق فى كل الموجودات وليس متحققًا فى موجود وغير متحقق فى موجود آخر.

(1) محمد ثابت الفندي ـ مع الفيلسوف ـ ص105.
(2) عبد الرحمٰن بدوي ـ أرسطو ـ ص54.
(3) عبد الرحمٰن بدوي ـ مدخل جديد إلى الفلسفة ـ ص176.

أى أن اختلاف الموجودات فى درجات الوجود يؤدى الى القول بأن الوجود يقال كمحمول مثل أية صفة أخرى «سريع»، «نشيط» أما إذا كانت هذه الموجودات مشتركة فى الوجود بدرجة واحدة، فإن الوجود هنا لا يمكن أن يعد صفة لها، لأنها ببساطة مشتركة فيه جميعًا بالتواطؤ، ولهذا فإن «الغزالى» و«كانط» اعتبرا أن الوجود الذى للموجودات هو لكل الموجودات جميعًا مشتركة فيه بالتواطؤ. ومن ثم فإن الوجود لا يمكن أن يعد صفة للموجودات وبالتالى لا يعتبر محمولاً. إذ قد يعرف المرء الماهية المحددة لشىء ما بكل محمولاته وصفاته، ولكنه لا يعرف ـ مع ذلك ـ هل هذا الشىء موجودا وغير موجود. اقصد بذلك الوجود الواقعى وليس الوجود التصورى. وعلى هذا الأساس فإن الوجود لا يمكن استنباطه من الماهية الإلهية. فإن الموجود المقصود هو الوجود المنطقى أو التصورى وليس الوجود الواقعى.

وفى الفلسفة الإسلامية نجد «الكندى» يقدم لنا نظرية إسلامية تتجاوز نظرة اليونان فى إيجاد العالم؛ إذ أن الوجود عنده فعل. فعل عن عدم. وهو رأي يتفق مع رأي العقيدة الدينية الإسلامية فى الخلق. فالعالم خلق من عدم، وبتعبير الكندى « تأييس الأيسات عن ليس»[1] أما الفارابى وابن سينا فقد قسما الوجود إلى واجب الوجود وممكن الوجود، وهو تقسيم يتسم بالجدة ولا نجد له نظيرًا فى الفلسفة. فواجب الوجود وهو الضرورى الذى متى فرض غير موجود لزم محال؛ أى أن الماهية والوجود فى واجب الوجود شىء واحد أى أنهما فى هوية واحدة. ويعتمد هذا التوحيد بين الماهية والوجود إلى توحيد المعتزلة بين الذات والصفات. أما الممكن فهو ذلك الذى يمكن أن يوجد ويمكن أن لا يوجد أى تساوى فى درجات الوجود والعدم، ومن ثم فإن الوجود لا يكون ضروريًا هنا، إنما هو صفة أو عرض لهذا الممكن. أما الغزالى فقد حاول أن يرد الوجود إلى علاقتى السلب والإضافة وكلاهما مرتبطان بالذات والصفات الإلهية»[2].

ومن هذا المنطلق فإن الغزالى يقسم العالم إلى حقائق وظواهر ويتحكم

(1) الكندي ـ رسائل الكندي ـ ص83.
(2) محمد ياسين عريبي ـ مواقف ومقاصد في الفكر الاسلامي المقارن ـ الدار العربية للكتاب ـ 1982 ـ ص69.

فى عالم الظواهر علاقتا الزمان والمكان [1] أما عالم الحقائق فهو لا يخضع لزمان ولا لمكان، لأن هذه الحقائق هى أشياء بذاتها ولا نستطيع إدراكها.

وفى الفلسفة الحديثة نجد أن ديكارت يفرق بين الوجود والماهية حيث أن الوجود عنده «هو الشىء من حيث هو موجود خارج الذهن»[2] أما الماهية فهى «الشىء على نحو ما يكون فى الذهن»[3] هذه التفرقة تشمل جميع الموجودات فيما عدا الموجود الكامل كمالا لا متناهيًا أى الله. إذ أن وجود الله وماهيته متطابقان. فتصورنا لله من حيث هو تصور لموجود كامل كمالاً لا متناهيًا متضمنًا وجوده فالوجود والماهية شىء واحد فى الكائن الكامل فماهيته هى عين وجوده، ووجوده هو عين ماهيته».

اعترض كانط على هذه الفكرة عند ديكارت ـ كما اعترض من قبله الغزالى على تصور الفارابى وابن سينا فى هذا المجال ـ ورأى أن الوجود شىء والفكرة عن الوجود شىء آخر[4] أى أن هناك فرقًا بين الوجود التصورى والوجود الواقعى. وسنرى ذلك بتفصيل أكثر عند مناقشتنا للدليل الوجودى.

ونلاحظ أن ديكارت ـ وابن سينا قبله ـ قد أدرك أن الوجود لا يمكن أن يلتمس فى العالم الخارجى أو من هذا العالم الخارجى. إنما يكون إدراك الوجود هكذا «تلقائيًا فى أية تجربة نعانيها مهما تكن عابرة أو سطحية، لأن التجربة التى لا تكون تجربة لوجود لا يمكن أن تكون تجربة لا وجود»[5] بمعنى أننا ندرك الوجود «بتأمل عقلى باطنى وباستبطان أنفسنا»[6] هذا الإدراك الباطنى للوجود هو ما حاوله ابن سينا و أوغسطين وديكارت، وبذلك تكون مرحلة من الميتافيزيقا قد بدأت إذ لم يصبح الوجود هو أكثر الأمور واقعية. إذ أن المعرفة أصبحت فى مكان الصدارة ويأتى بعدها الوجود فى الترتيب بين المعاني»[7].

(1) المصدر نفسه ـ ص69.
(2) ديكارت ـ مبادىء الفلسفة ـ ترجمة عثمان أمين ـ القاهرة: النهضة المصرية ـ 1960 ـ ص104.
(3) المصدر نفسه ـ ص104.
(4) جان فال ـ طريق الفيلسوف ـ ص75.
(5) عبد الرحمٰن بدوي ـ مدخل جديد الى الفلسفة ـ ص178.
(6) المصدر نفسه ـ ص178.
(7) محمد ثابت الفندي ـ مع الفيلسوف ـ ص115.

وهذا لم يتم هكذا فجأة وإنما تم بعد التوحيد بين الماهية والوجود. فإذا كنا ناقشنا هذا لوجود، فإننا الآن نريد أن نلقى قبسا من الضوء على الماهية.

الماهيـة

الماهية معنى كلى والكلى هو الذى لا يمتنع صدقه على الكثير كالإنسان والحيوان، فإن كلا منهما يصدق على عدد من الأفراد، أما الجزئى يمتنع صدقه على الكثير كزيد وعمرو[1]؛ فالماهية إما أن تكون جنسًا يشمل الأفراد الداخلين فى هذا الجنس كالإنسان أو الأنسانية كجنس أعلى. أو هى جزئية فردية تخص فردًا واحدا بعينه كسقراط. فمعنى الإنسان يختلف عن معنى الإنسانية. يختلف عن معنى سقراط كفرد. أعنى الماهية هى «مجموع الصفات التى تجعل الشىء هو هو بحيث لو رفعنا صفة منها لم يعد الشىء هو نفس الشىء»[2] أى أن مجموع الصفات التى لسقراط الفرد والتى تجعل منه «سقراط» أى الصفات التى هى له وحده إنما هى لسقراط الفرد وهى تختلف عن الصفات التى لسقراط كإنسان. فهو عضو فى جنس أكبر منه. وفى هذا الجنس نجد أن أعضاء كثيرين يشتركون فى هذه الصفة إلى جانب سقراط وهى صفة (الانسان) أما كفرد فهو يختلف عن غيره ومن هنا نلاحظ:

أولاً : أن الصفات التى لفرد ما التى تجعل من هذا الفرد يختلف عن صفات فرد آخر كاختلاف فردية أفلاطون عن فردية سقراط.

ثانيا : إن صفات هذا الفرد أو ماهيته تختلف عن الجنس الذى يشمله فمعنى سقراط يختلف عن معنى الإنسان، فسقراط كفرد ماهيته متحققة عيانيًا، فى حين لا يتحقق معنى الإنسان إلا عن طريق أفراده إذ هو أكثر تجريدًا من أفراده.

ثالثًا : أيضًا يختلف معنى هذا الفرد أو ماهيته عن معنى الإنسانية وهى خطوة أكثر تجريدًا من «سقراط» أكثر تجريدًا أيضًا من «إنسان».

---

(1) محمد جواد مغنية ـ معالم الفلسفة الاسلامية ـ بيروت: دار القلم ـ 1973 ـ ص43.

(2) عبد الرحمٰن بدوي ـ مدخل جديد الى الفلسفة ـ ص188.

ولكن أليس سقراط إنسانًا وينضوى تحت مفهوم الإنسانية؟ وكيف نفسر تفرد سقراط بالماهية الفردية، رغم أنه فى التحليل النهائى متضمن فى معنى «الإنسان» ومتضمن فى معنى «الإنسانية» ثم أليست الماهية أمرًا كليًا لا يقبل القسمة؟ أعنى أنها «ليست مركبة من عناصر كتركيب المقطع من أحرف»؟[1].

فى الواقع أن الماهية معنى كلى ووجودها وجود تصورى، أى أن الماهية هى تصور ذهنى وليس لها وجود واقعى أو عياني. أما إذا كانت الماهية أو المعنى الكلى له وجود واقعى متحقق من خلال افراده. فلا تطلق عليه لفظ «ماهية» إنما يمكن أن نقول عنه أنه «حقيقة أو» ذات «فالماهية المتحققة هى حقيقة أو هى ذات، وعلى هذا فليس تلغى ثمة تناقض فى أن يكون لسقراط الفرد ماهية وهى ماهية متحققة فيه كفرد، إذ هو بهذا المعنى «ذات» والإنسان أيضًا ماهية متحققة فيه باعتباره فردا من أفراد الإنسان. فهى ماهية لها وجود واقعي. أى أنها حقيقة أولها حقيقة ورغم أن هذه الالفاظ ترد فى الأغلب بمعنى واحد بلا اعتبار الفرق بينها»[2].

وهذا يعنى أن المتحقق واقعيًا ليس هو الماهية، إنما هى حقيقة. أما الماهية فهى معنى معقول ووجودها وجود ذهني. أى أن الزمان ليس جزءا منها، فهى خارج الزمان ومن ثم فهى تبدو معنى أبديًا لأنها «ليست على الجملة إلا تلك الحقائق الأبدية»[3]. وأن ما يتحقق فى الزمان إنما هو أفراد الماهية، كأفراد أو ذوات. فماهية سقراط ليست متحققة واقعيًا باعتباره داخلًا فى أفراد الآسان، أعنى الإنسان كمفهوم، وإنما ما هو متحقق هو وجوده كذات. التى بدأت من لحظة ميلاده إلى لحظة موته، ومن ثم فإن سقراط، كوجود فردى قد انتهى بموته، أما ماهيته فهى باقية رغم فناء الذات التى هى ماهية له وعلى ذلك نستطيع أن نقول ان الماهية مفهوم خارج نطاق الزمان، أى الزمان لا يشملها أو أن يكون جزءا منها، أو أن تكون متقومة بهذا الزمان.

---

(1) إميل برهييه ـ الفلسفة اليونانية ـ ص256.

(2) أنظر: محمد جواد مغنية ـ معالم الفلسفة الاسلامية ـ ص44.

(3) نظمـي لوقـا ـ اللـه اسـاس المعرفة والاخلاق عند ديكارت ـ المطبعة الفنية ـ 1977 ـ ص45.

ولتوضيح هذا الكلام يتعين علينا أن نفرق بين نوعين من الماهية:

1 ـ الماهيات المفارقة، كمثل أفلاطـون.

2 ـ الماهيات المحايثة، كالصورة عن أرسطو.

فإذا كنا وبسهولة نستطيع إثبات أن الماهيات من النوع الأول خارج الزمان وأنها لا تفنى إلا أن الماهيات من النوع الثانى ليست بهذه السهولة، ذلك أنه من الصعب علينا «أن نميز فى وضوح وعلى الدوام الأجزاء الماهوية عن الأجزاء الهيولانية. فمن الصعب مثلا أن نتصور أن اللحم والعظم لا يدخلان فى ماهية الإنسان»[1]، إلا أن هذه الصعوبة لا تستطيع أن تمنعنا على الأقل من «تكوين الصورة العقلية أو الصورة الذهنية التى تلخص لنا وجود هذا الشىء وتقدم لنا مخططًا عقليا سريعًا ومحكما له»[2] إلى جانب مادة الشىء، أعنى أن هذا المخطط يأخذ فى اعتباره مادية الشىء فهذه الماهية ـ كما نراها ـ صورة أو مخطط عقلى للشيء التى هى ماهية له وبغض النظر عن مشكلة الاسبقية بين الماهية والشيء التى هى ماهية له، فإنه لا يمكن أن تكون هناك ماهية بدون أن يكون هناك شىء تكون هى ماهيته. وكذلك لا يمكن أن يكون هناك شىء لا ماهية له، ومن هذا المنطلق نرى خطأ الشيخ الرئيس. حين قال: «ماهية الأبوية مضاف بالقياس إلى الابن وكون هذا المعنى فى الأب مضاف بنفسه معقول، بسبب نفسه لا بسبب شىء آخر، وهذه إضافة يخترعها العقل»[3].

إذا كان ابن سينا من خلال تعريفه هذا يريد الإيحاء بأن الماهية هى سبب أو علة لوجود المعقولات أى لتكوين المعرفة فإن ذلك يجوز ويمكن فهمه، أما إذا كان يقصد أو يريد الإيحاء بأن الوجود فى جملته ما هوى وأن الماهية هى السبب فى وجود الوجود، فإننا لا نفهم ما يقوله وإن فهمناه فإننا نرى خطأ هذه العبارات. وذلك لأن الماهية ليست سببا لوجود « الشىء، إذ أن الموجود لكى يكون موجودا لا بد له من واضع يضعه فى الوجود لكى يكون موجودا وليس

(1) إميل برهييه ـ الفلسفة اليونانية ـ ص254.

(2) يحيى هويدي ـ مقدمة في الفلسفة العامة ـ ص61.

(3) ابن سينا ـ الشفاء: التعليقات ـ تحقيق عبد الرحمٰن بدوي ـ القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب ـ 1973 ـ ص75.

هذا الواضع هو الماهية. فالماهية ـ كما قلنا ـ هى ما به الشيء هو هو. أعنى أننا تحصلنا على مجموع الصفات التى تجعل الشيء هو هو وذلك عن طريق تجريد الوجود. صحيح إلى حد بعيد. إن الماهيات بعد هذا التجريد لا يمكن أن تكون موضوعًا للأحكام ولكن ذلك لا يعنى أن هذه الأحكام، هى التى توجد الوجود أى تكون سببا فى الوجود. وها هو ابن سينا نفسه يقول: «الوجود ليس بماهية لشيء، ولا هو جزء من ماهية شيء[1] وهذا الكلام الأخير هو الذى يتخذ الطابع السينوى الحقيقي، إذ لو لم يفرق ابن سينا بين الوجود والماهية فإن برهنته على وجود الله فى الدليل الوجودى تنهار وتصبح لا معنى لها، وهى البرهنة التى يوحد فيها ابن سينا بين الماهية والوجود. وذلك فى الكائن الكامل «الله سبحانه وتعالى».

وهناك مثل حديث يتناول التمييز بين الماهية وسبب الماهية وهو ما نجده عند عبد الرحمن بدوى. إذ يقول فماهية الشيء ليست سببه، إذ ما يكون ماهية الشيء يختلف عن العلة الفاعلة لهذا الشيء، فماهية سقراط غير والدى سقراط اللذين انجباه»[2]. وهذا كلام لا غبار عليه، إلا أننا نقدم ملاحظة بسيطة، وهى أننا نرى الدكتور «بدوى» يخلط ما بين سبب الماهية وسبب الوجود فسبب ماهية سقراط هو سقراط نفسه أو بوجه أدق، الظروف التى مر بها، والحياة التى عاشها فى تلك الأيام وتعلمه وثقافته وخبرته وأحلامه وأمانيه وشقاءه. وغير ذلك، مما يكون فى النهاية مجموعة من الصفات لا تنطبق إلا على هذا السقراط « أى ماهية سقراط المتحققة. أعنى حقيقته. أما والداه فهما سبب وجوده فإذا افترضنا أن لسقراط إخوة أشقاء فهل ستكون لهؤلاء الإخوة ماهية مثل الماهية التى لسقراط باعتبار أن سبب الماهية واحد»؟

فى الواقع أن ذلك مستحيل وغير معقول وإن حدث فإن هذا يكون من باب الصدفة وحدها. حتى وإن كان سبب وجودهم المباشر واحدا، فسبب الماهية يختلف عن سبب الوجود، وإن افترضنا ذلك أعنى أن سبب الماهية هو سبب الوجود. فماذا يكون الموقف لو أن لسقراط أخا أبله؟ ما أود أن أقوله هو أن الماهية ليست سببًا لوجود الشيء، وأيضًا هناك فرق بين سبب الماهية وبين

(1) ابن سينا ـ الاشارات والتنبيهات ـ تحقيق سليمان دنيا ـ دار المعارف بمصر ـ ص49.

(2) عبد الرحمٰن بدوي ـ مدخل جديد الى الفلسفة ـ ص189.

سبب الوجود فالماهية هى مجموع الصفات العقلية التى بها الشىء يكون هو هو وهذا يعنى ببساطة أن هناك فرقًا بين سبب الشىء وبين وصف ما عليه الشىء.

وهذا خلاف ما ذهب اليه «هوسرل» فى مذهبه «الظاهريات» من أن بالإمكان الوصول إلى ماهيات خالصة وموضوعية هى الحقائق بالذات. نتوصل إليها بعد حذف للوجود الخارجى وللعمليات السيكولوجية الأخرى. ويختلف أيضًا عما ذهبت إليه الوجودية عند «سارتر» بأن الوجود سابق عن الماهية وأن الإنسان بفعله الحر يخلق ماهيته. وذهبت إلى أن الجبان يصنع نفسه جبانًا، باختياره وفعله الحر. «فالماهية يصنعها الوجود الإنسانى كحرية واختيار والإنسان مشروع لنفسه»[1].

ونحن لا نريد أن نصل إلى هذه الماهية بعد حذف الوجود الخارجى ولا حذف العمليات السيكولوجية كما يرى «هوسرل» ولا نناقش سبق الوجود على الماهية وتصنيعها لأننا نرى فى ذلك هذيانًا وعبثًا وترفًا عقليًا نتج لظروف مدمرة مرت فى حياة البشرية وهى الحرب العالمية، ومن ثم فهى فلسفات يائسة كئيبة. نغض النظر عنها ونتجاوزها. ننظر ونتجاوز «فلاسفة الحرب» وهذا لا يعنى أننا لا نراها ظاهرة؛ إننا نراها ظاهرة لكنها لا تستحق وقفة جدية فى التعرف على خصائصها، فماذا تنتج الحرب غير الشراسة والانتهازية والسوداوية !!

أما بالنسبة لفلسفة «هوسرل» فإننا نقول: كيف نستطيع تحديد الوجود الخارجى أو الظاهرى من الوجود الداخلى أو الباطنى أو الماهوى؟ وحتى لو فرضنا أننا نستطيع الوصول إلى حقيقة بالذات بعد حذف الوجود الخارجي، فكيف يكون الأمر إذا أردنا معرفة وجودٍ معينٍ «هذه الشجرة» ـ مثلاً ـ فكيف نستطيع أن نعيد إليها شجريتها أو وجودها الشيئى أو الخارجى بوصفها كشجرة، بعد ما حذفناه وأصبحت حقيقة بالذات؟.

وإلى الآن نحن نتحدث، على مستوى الماهيات الانسانية، فماذا عن الوجود والماهية الإلهية؟ فإذا حاولنا ذلك فإننا نقع فى مشاكل عديدة معقدة غاية التعقيد ولتعرضنا لمحاولات شنيعة بدون أمل فى التقدم نحو حال ما؛ إذ أننا نرى ـ حتى على مستوى الماهيات الإنسانية ـ أنه لا يمكن استنباط الماهية من

(1) محمد ثابت الفندي ـ مع الفيلسوف ـ ص13.

الوجود أو خلق الماهية للوجود. فإذا كان ذلك يصدق على الأشياء الجامدة الصلدة. فإنه لا يمكن أن يصدق على الماهيات الإنسانية. فما بالك بالماهية الإلهية. كذلك فالماهية ليست سببا لوجود شيء. أى لا يمكن استنباط الوجود من الماهية، لأنه حتى الذين برهنوا على أن الوجود والماهية فى الذات الإلهية شيء واحد فإنهم كانوا يبرهنون على ذلك من خلال رؤيتهم للوجود، وهى رؤية تصورية أو منطقية. وليست واقعية، وهناك فرق واضح بين الوجود التصورى والوجود الواقعى.

فما هى الصلة ـ إذن ـ بين الوجود والماهية؟

. خلط أرسطو بين الوجود والماهية حين قال: «هذا السؤال الذى كان ولا يزال وسيظل دائما موضوعا للبحث المحصور فى مأزق، وهو: ما هو الوجود؟ هو فى الحقيقة هذا السؤال: ما هى الماهية[1] وهو أمر فطن إليه ابن سينا، وميز بدقة ما بين الوجود والماهية. إذ أن الوجود عنده «ليس بماهية لشيء ولاجزء من ماهية شيء»[2] إلا أن الوجود الوحيد الذى يكون وجوده عين ماهيته هو الله وهو ما قال به ديكارت فيما بعد، والذى يقول: «فى أى موضوع آخر يلزم التفرقة بين الشيء وماهيته، أى الفكرة التى تكون فى أذهاننا عنه وبين وجوده. أى كون هذه الفكرة متحققة فى الخارج إلا الوجود الالهى. فالماهية والوجود متطابقان ولايمكن الفصل بينهما إذ أن نفس تصورنا لله من حيث أنه تصور لموجود كامل متضمن الوجود»[3] وهذا بعكس ما قال به أرسطو على الرغم من إقراره بأن الوجود الحقيقى هو للماهيات والتى هى عنده الصور. إلا أن الماهية لا توجد مفارقة للجزئيات وأنها ـ الماهية ـ محايثة للوجود العينى أى لا يوجد الواحد دون الآخر.

«إن الماهية أو الصورة فعل، بل الفعل امتياز وفى أعلى درجاته ذلك أن الماهية هى ما يعود إلى موجود بعينه منذ كونه إلى حين زواله بالتمام والكمال بدون زيادة أو نقصان فالإنسان لا يكون أكثر ولا أقل من إنسان»[4].

---

(1) عبد الرحمٰن بدوي ـ مدخل جديد الى الفلسفة ـ ص189.

(2) ابن سينا ـ الاشارات والتنبيهات ـ فصل 24: النمط الرابع ـ ص49.

(3) ديكارت ـ مبادىء الفلسفة ـ ص104.

(4) إميل برهييه ـ تاريخ الفلسفة اليونانية ـ ص259.

ولكن إلى الآن لم نتحصل على إجابة عن السؤال «ما هى الصلة بين الوجود والماهية؟» وربما يرجع ذلك إلى أن أرسطو نفسه لم تكن لديه إجابة واضحة عن هذا السؤال. وقد كان أفلاطون قبله قد فصل بين عالم المثل المفارق وعالم الأشباح الحسى وليس ثمة اتصال بينهما إلا أن الأمر كان مختلفًا فى الفكر الإسلامى، إذ طرحت هذه المسألة وبشكل واضح وصريح من خلال ما يعرف بالقول فى الذات والصفات. وهو أمر تكرر فى العصور الوسطى الأوروبية. فيما يعرف بمشكلة الكليات وانقسموا إلى فريقين. فريق اطلق عليه «الاسميون» ويرى ان الكليات مجرد ألفاظ نستعملها لا أكثر، وفريق آخر هم «الواقعيون» والذين أعطوا للكليات وجودا واقعيًا.

ونحن نرى أن إجابة السؤال فى واقع أمرها تتحدد طبقا لنظرة الفيلسوف العامة فهذه النظرة هى التى تحدد نوع الإجابة عن السؤال ويحدد أيضًا أيهما له الوجود الحقيقي. الوجود الماهوى، أى وجود الماهية أو الوجود الخارجى الواقعي. فإذا كان فيلسوفا عقليًا. فإنه يبدأ من الماهيات باعتبارها الوجود الحقيقي، أما إذا كان فيلسوفا واقعيًا «بالمعنى التجريبى» فإنه ينطلق من الواقع الشخصى العيانى ويرتقى إلى أن يصل الى الماهية.

وتأسيسًا على ذلك فإن العقليين اعتبروا الوجود مجرد إضافة إلى الماهية وعلى هذا موقف الفلاسفة منذ افلاطون إلى ليبنتز. تصوروا الوجود على أنه محمول، على حين كان الوجود عند بارمنيدس وأتباعه موضوعًا[1] واعتبار الوجود محمولا قد أدى دورا حاسمًا فى تاريخ الفكر الفلسفى سواء عند القائلين بالدليل الوجودى كابن سينا وديكارت أو عند الفلاسفة الذين انتقدوا الدليل الوجودى مثل الغزالي. وكانط، قد جعل الوجود فعلًا وذلك بعد انتقاده الدليل الوجودى وتفرقته بين الوجود التصورى والوجود الواقعى «ورأى أن الوجود شىء والفكرة عن الوجود شىء آخر»[2] جاء هذا النقد ردًا على ابن سينا وانسلم وديكارت لأنهم أسسوا دليلهم الوجودى وفق توحيدهم بين الوجود الواقعى والوجود التصوري. واستنتجوا وجود الله من مجرد تصوره. إذ أنهم رأوا ان وجود الله وماهيته شىء واحد، فوجوده هو عين ماهيته وماهيته هى عين

(1) محمد علي ابوريان ـ الفلسفة ومباحثها ـ ص142.

(2) جان فال ـ طريق الفيلسوف ـ ص75.

وجوده. فالله او الكامل عند ديكارت هو وجود وماهية ليس ثمة اختلاف فى الوضع ولا فى الترتيب فى الوجود. أعنى أنهما معا ذاتا واحدة، او هما ذاتا واحدة فهى علاقة داخلية اعنى علاقة الشئ بنفسه فالوجود فى هوية واحدة مع الماهية. وهو ما يعرف فى المنطق بمبدأ الذاتية او الهوية (أهى أ) فلا فرق بينهما، فالذات مع الصفات أى الوجود مع الماهية. ذلك هو الله، الذى تتحقق فيه الوحدة بين الوجود والماهية، فهو الكامل كمالا لا متناهيا، أو واجب الوجود الذى متى فرض غير موجود لزم محال[1].

الموقف من الميتافيزيقا التقليدية:

هناك انتقادات كثيرة توجه للميتافيزيقا التقليدية، ومن هذه الانتقادات ما يخص المنهج او ما يخص الموضوع، فقد انتُقدت الميتافيزيقا بأن منهجها (قبلي) وبأن موضوعها (مفارق). فأفلاطون كان يرى بأن الماهيات جواهر أزلية، متحققة خارج الاشياء التى هى ماهيات لها. هذه الماهيات هى المثل وهى مفارقة للأشياء. واذا كان ارسطو قد حاول ان ينطلق من الواقع، وذلك لأن الميتافيزيقا تحاول دراسة الموجودات المحسوسة كسقراط. وهذا الحصان، وهى ما اطلق عليه ارسطو اسم الجوهر الاول الا أن هذه الدراسة لا تعنى بهذه الموجودات «إلا من جهة واحدة هى وجودها»[2] ووجودها العام المطلق. فأرسطو ـ مثلا ـ لم ينكر وجود الماهيات، الا أن هذه الماهيات لا توجد فى عالم مفارق، كمثل افلاطون. وهى ايضا ليست مفارقة للاشياء التى هى ماهيات لها، وإنما هى كائنة فى الشيء ذاته، ومحايثة له. فماهية سقراط كائنة فى سقراط.

ومن هنا نرى ان موضوع الميتافيزيقا لم يعد المثل المفارقة؛ إنما اصبح موضوعها، الوجود الواقعى للأفراد، او الموجودات، عموما كسقراط وهذا الحصان يقول: فتجنشتاين: إن الصفات المميزة للميتافيزيقى أنه يقترح للاستعمال ـ أو يقدم للتأمل ـ تحولا فى افكارنا ومراجعة لمفاهيمنا وطريقة جديدة للنظر الى العالم[3] وهذا ما فعله، أرسطو بالضبط. إلا انه لم يستفد من هذا الاقتراح وهذه النظرة استفادة كاملة وذلك للاسباب الآتية:

---

(1) أنظر: ابن سينا ـ التعليقات ـ ص62 ـ 63.

(2) أميرة حلمي مطر ـ الفلسفة عند اليونان ـ ص267.

(3) الموسوعة الفلسفية المختصرة ـ ص351.

أولا : رغم ان أرسطو نقلنا خطوة إزاء الواقع العياني؛ الا انه لم يدرس هذا الواقع من حيث انه حقيقة ملموسة وعيانية؛ وانما بحث فى الوجود المحض لهذا الواقع. ومن المعروف ان الوجود المحض موضوع اعم واشمل من ان يحده تعريف ومن ثم تظل المفارقة ـ عند أرسطو ـ موجودة كموضوع للميتافيزيقا.

ثانيا : ليس بإمكاننا التحقق من فكرة ما الا اذا كانت لدينا معرفة بالشيء الذى تتحدث عنه هذه الفكرة، أعنى أن يكون موضوعا قد خبرناه، ما دامت الفكرة متعلقة بالوجود العياني.

ثالثا : تأسيسا على ما سبق فإن المفارقة والقبلية تظل سمات ميتافيزيقية أرسطو، رغم انها أصبحت «هنا» بدلا من هناك إذ ان أرسطو قد بين بأن غرض الميتافيزيقا هى دراسة الوجود، الا ان هذا الوجود الذى يقصده، هو الوجود العام أى دراسة الوجود بما هو موجود. وهذا لا يمنعنا من القول بأن أرسطو قد قدم مهمة جديدة للميتافيزيقى. اذ لم تعد مهمته «الوصول عن طريق التفكيك والتقسيم الى العناصر التى تتركب منها الموجودات كما كانت لدى الطبيعيين، ولا كذلك الحال لدى أفلاطون عن طريق جدل صاعد الى وجود اعلى واسمى هو موضوع الحدس العقلي»[1]. «انما اصبحت المهمة هى تحديد الصفات المشتركة لكل وجود عن طريق التعميم»[2]. وهذا يعنى ان الحقائق التى تحدث عنها افلاطون قُدمت بطريقة جديدة. مختلفة من قِبَل أرسطو. وكانت هذه مهمة جديدة للميتافيزيقى، الا ان هذا التغير لم يكن ذا دلالة. وهذا ما يصدق عليه انتقاد الميتافيزيقا بأن الحقائق القديمة يعاد تقريرها بمصطلح جديد، وبعض الاجزاء فى الصورة تستدعى توضيحا من حين لآخر استدعاء قد يتفاوت قوةً وضعفًا[3]. وهذا يعنى ان المشكلات الميتافيزيقية هي هي، لم تتغير منذ لحظتها الاولى الى الابد على الرغم من ان الحاجات وموضع الاهتمام تختلف من عصر الى عصر.

---

(1) إميل برهييه ـ تاريخ الفلسفة اليونانية ـ ص245.

(2) المصدر نفسه ـ ص245.

(3) الموسوعة الفلسفية المختصرة ـ ص1363.

نستطيع ـ وفق ذلك ـ ان نستخلص اعتراضين رئيسيين هما:

الاعتراض الاول: ان الميتافيزيقا استنفذت أغراضها.

الاعتراض الثاني: انه ليس هناك تقدم فى الميتافيزيقا.

هذان الاعتراضان فى حقيقة امرهما يمثلان اعتراضا واحدًا. فالاعتراض بأن الميتافيزيقا قد استنفذت أغراضها، يعنى انه ليس هناك تقدم فيها لأن مهماتها الرئيسية ربما تحققت مرة واحدة فقط وإلى الابد، ومن ثم يمكن النظر إليها على اساس أن موضوعها منته، وما يعاد انما يعاد بمصطلح جديد، بينما هو نفس الموضوع الاول، ومن ثم ليس هناك تقدم يمكن ان تحرزه الميتافيزيقا.

وبغض النظر عن موقفنا من الميتافيزيقا، فإن الاعتراض عليها لا يعنى تجميع الانتقادات بدون مبرر او موضوعية. اذ حينما ننقدها فإننا نفعل ذلك لأسباب موضوعية تخص طبيعة هذا العلم نفسه، وهو امر بعيد عن مجرد تجميع الانتقادات. فإذا قال قائل بان ليس هناك تقدم فى الميتافيزيقا فإنه بإمكاننا ان نرى خطأ مثل هذا القول، ليس لأن الميتافيزيقا تتقدم، وانما لأن التقدم المقصود فى الميتافيزيقا لا بد ان يكون مثل التقدم الذى تحرزه العلوم الطبيعية، وبغض النظر عن اصل هذا التقدم وكيفيته فى العلوم الطبيعية فإن طبيعة التفكير الميتافيزيقى على درجة الاجمال تختلف عن طبيعة التفكير فى العلوم الطبيعية. فإذا كان بالامكان التحقق من تقدم العلوم الطبيعية فإن ذلك يعود الى الصفة التراكمية لهذه العلوم؛ وهو امر لا نجده فى طبيعة الميتافيزيقا، فالميتافيزيقا والفلسفة عموما لا تملك هذه الصفة، الا ان ذلك لا يعنى انه ليس هناك تقدم يمكن ان تحرزه الفلسفة. فأرسطو مثلا لا يمكن ان يكون كما هو وكما عرفناه لو انه لم يستفد من التراث الفلسفى السابق له، وبالذات من افلاطون حيث نجد فى فلسفته عناصر افلاطونية كثيرة ارتبطت بعلاقات جديدة ونُظِرَ إليها نظرة جديدة[1]. فأرسطو إذن استفاد من افلاطون وتقدم عليه. ويمكن أن تفسر هذه الاستفادة بأنها استفادة دراسة وتحليل ونقد وتطوير[2] وهذا يعنى ان هناك تقدما فى الفلسفة الا انه يختلف عن تقدم العلوم الطبيعية.

---

(1) محمود فهمي زيدان ـ مناهج البحث الفلسفي ـ بيروت: جامعة بيروت العربية ـ 1971 ـ ص25.

(2) المصدر نفسه ـ ص25.

ووفق هذا المنظور، ننظر الى الفلسفة الاسلامية والتى وصفت بأنها: فلسفة يونانية فى اصولها وفروعها. اذ وجدت عناصر يونانية عند بعض فلاسفة الاسلام؛ وهذه العناصر حتى عند هذا البعض هى جزء من كل؛ أعنى أن هناك عناصر اخرى كثيرة لا تمتُّ بصلة الى الفكر اليوناني، الا ان ذلك لا يعنى ان الفلسفة الإسلامية لم تستفد من الفلسفة اليونانية فهذا لا ننكره. أما القول بأن الفلسفة الاسلامية فلسفة يونانية فهو قول فيه تجنٍّ وقِصَرِ نظر واضح. اذ ان نظرة سريعة الى آراء علماء الكلام، بل الى فلاسفة امثال الكندى والغزالى تبين مقدار زيف هذه الاتهامات.

ففى مجال الفلسفة لا يمكن ان تقوم نظرية دون ان تكون لها جذورها مما سبقها، ربما أصابها بعض التعديل أو التغيير الا ان ذلك لا يعنى ان النظرية الجديدة هى صورة طبق الاصل. إنما فيها بعض القديم وفيها ايضا مكوناتها الجديدة، لانه ما من نظرية يقيمها فيلسوف وتكون منعزلة عما قال سابقوه، بل يمكن التماس اصل اى نظرية فى التراث الفلسفى السابق عليها[1] وهذا يعنى ان اى فلسفة لا قيام لها وحدها، اذ لا بد ان يكون لها سند تاريخى يسندها ويدعمها ويعطيها بعدها ومعناها وهذا يدل دلالة واضحة على ان الفلسفة ليست دوائر مغلقة منفصلة لا علاقة لإحداها بالاخرى، وهذا الكلام ينطبق على الفلسفة الاسلامية انطباقه على غيرها من الفلسفات.

فإذا نظرنا الى تاريخ الفلسفة ابتداء من آراء الطبيعيين فى عناصر الموجودات واصل الوجود الى «معانى» سقراط «ومُثُل» افلاطون الى وجود أرسطو ومدينة الفارابى ورجل ابن سينا الطائر الى ان اصبح موضوع الميتافيزيقا فى العصر الحديث هو الفكر نفسه. ذلك حينما بدأ الانسان يتساءل عما يعرفه ويدرك ادوات هذه المعرفة اى اصبح الفكر هو موضوع الفكر. وهذا لم يأت دفعة واحدة فى زمان واحد وانما احتاج الى اجيال كثيرة وأزمان طويلة. وهذا يدل ايضا على ان هناك تقدما فى الفلسفة وانها ليست دوائر مغلقة. فهذا التاريخ تاريخ مترابط ومتماسك ـ وحتى وإن بدا غير ذلك ـ يدل على التقدم حتى وإن لم يكن هذا التقدم ملموسا وبوضوح فى عصر ما. فمثلا اذا ما حاولنا ان نلغي

(1) المصدر نفسه ـ ص25.

فترة تاريخية او حقبة فلسفية من تاريخ الفلسفة كما يفعل الغرب بالفلسفة الاسلامية لأصبحت هناك فجوة فى هذا التاريخ.

هذا التقدم نلاحظه - ايضا - من تغير فى مهمة الميتافيزيقى نفسه. فأصبحت مهمته هى البحث فى البنية الجوهرية لتفكيرنا، مع احتفاظه بمهمته الاولى، اذ ان مهمته الجديدة لا تتعارض مع مهمته الأولى. وذلك لأننا اذا بحثنا فى المقولات الجوهرية للفكر الانسانى وفى العلاقات القائمة بينهما وفى اعتماد بعضها على البعض الآخر فإننا ملزمون حينئذ بالبحث عن العلاقات القائمة بين الانماط المتعددة من الوجود التى نقبلها فى مجموعة تصوراتنا العقلية، وفى هذه الحالة لن تنبذ الاسبقية الانطولوجية، بل سوف يُعطى لها ببساطة معنى اوضح. انما التى تُنبَذُ هى فكرة الحقيقة المفارقة باعتبارها ممكنة البحث[1] وهذا يدل على ان هناك تقدما وان كان يختلف عن التقدم فى العلوم الطبيعية.

وهناك من لا يوافق على ان هناك تقدما فى الميتافيزيقا، اذ لو اعتقدنا بأنها تتقدم فهى فى ذلك كمثل رجل يسدد ديونه باستمرار عن طريق الاستقراض، فكل عملية تسديد تظهر فى مجال آخر فى شكل عجز عظيم[2]. وهذا انتقاد شكلى للميتافيزيقا من جهة، ومن جهة اخرى فإنه ينطبق او هو يصدق على كل العلوم. اذ ليس هناك اى علم كان قد سدد كافة ديونه ففى كل علم هناك المزيد الذى لم نصل فيه الى الدرهم الاخير اقصد الكلمة الاخيرة. وانه فى كل يوم ومع كل اكتشاف جديد تظهر نواقص كثيرة واخطاء عديدة نحتاج فيها الى بذل المزيد من الجهد لاستكمال هذه النواقص، وهى على اية حال لن تستكمل لان ذلك معناه توقف المعرفة الانسانية.

أما من حيث الموضوع أو المضمون، فإن تاريخ الفلسفة يرشدنا الى رجلين كان لهما تأثير كبير على الفلسفة بأسرها، ليس فقط، على تلك التى اتت بعدهما فقط وانما على الفلسفة التى سبقتهما ايضا. هذان الرجلان هما الغزالى وكانط، وهما لم ينتقدا الميتافيزيقا من حيث هى منهج وانما من حيث هى

(1) الموسوعة الفلسفية المختصرة - ص362.

(2) فرانسوا غريغوار - المشكلات الميتافيزيقية الكبرى - ترجمة نهاد رضا - بيروت: دار مكتبة الحياة - ص9.

موضوع. فموضوعات الميتافيزيقا بعيدة عن متناول العقل البشرى وهذا العقل لا يستطيع ادراك تلك الموضوعات او معرفتها.

كان منطلق الغزالى هو الحديث الشريف «تفكروا فى خلق الله ولا تُفكروا فى ذات الله» لأن ذات الله، ليست مما يستطيع العقل البشرى ادراكها او الاحاطة بها. فالانسان مكلف بأن ينظر فى خلق الله كالانسان والجبال والبحار والطيور والسماوات وغيرها، اما الله فهو شيء بذاته لا نستطيع تحديده فهو كما يقول ابن رشد «لا يعرف الله الا الله»[1] ولذلك فإن المجال المشروع للإنسان للبحث فيه، هو النظر فى مخلوقات الله وهو مجال يتفق مع الشرع.

أما كانط، فإنه جعل الله والنفس والعالم أشياء بذاتها، فهى متعالية وهى بعيدة من حيث امكانية معرفتها. وقد كان خطأ الميتافيزيقا التقليدية هو انها حاولت الوصول الى تلك الاشياء، وهذا النوع من الدراسة غير مشروع، اذ ان مهمة الميتافيزيقى ليست اكتساب معرفة جديدة تتجاوز خبرتها بل توضيح لطبيعة الشروط التى تخضع لها معرفتنا بالاشياء الداخلة فى نطاق خبرتنا[2] وعلى ذلك نستطيع القول بأن كانط يميز بين مدلولات او مجالات الميتافيزيقا:

1 ـ الميتافيزيقا هى النقد اى البحث عن العناصر الاولية أو فى المعرفة كما تبدو فى نقد العقل النظرى.

2 ـ الميتافيزيقا هى البحث عن الاسس المتعالية التى ينتهى اليها تحليلنا للعمل الخلقى كما تبدو فى اسس ميتافيزيقا الاخلاق وفى نقد العقل العملى وهذه هى ميتافيزيقيا الاخلاق.

3 ـ الميتافيزيقا هى العلم الذى يدعى ادراك موضوعات خارجة عن التجربة، وهذه هى الميتافيزيقا التقليدية التى يقصد كانط الى ابطالها؛ لانها تزعم الانتقال بغير حق من الظواهر الى الاشياء بذاتها[3] وقد اكد كانط على الطابع اللاتجريبى لموضوع الميتافيزيقا التقليدية، فليس من الممكن ان

(1) أنظر: ابن رشد ـ تهافت التهافت ـ تحقيق سليمان دنيا ـ مصر: دار المعارف ـ القسم الثاني ـ ط. الثانية ـ 1971 ـ ص675.

(2) الموسوعة الفلسفية المختصرة ـ ص361.

(3) محمد علي ابو ريان ـ الفلسفة ومباحثها ـ ص139.

نتحقق من نتائجها او مناهجها عن طريق الخبرة[1] ومع ذلك فإن هذا النوع من الدراسات يدعى اعظم ادعاء بأنه يعرف الاشياء فى ذاتها بينما كل ما يفعله هو ان تمدنا بمعارف ومعان مطلقة كالامكان والضرورة والوجود والجوهر والعلة، وهى معان ليست حسية او لا تستفاد من الاشياء كما يرى الحسيون. وكذلك فالاشياء ليست مستفادة من المعانى كما يرى العقليون. ولكن هذه المعانى هى الشروط الاولية التى تتعلق بها المعرفة الحسية[2] وعلى ذلك فان العقل كلما انطلق بعيدا عن التجربة، واعتد بأحكامه النظرية المجردة فإنه لا سبيل له الا الوقوع فى تناقضات لا حد لها بحيث يستطيع ان يثبت بسهولة الشيء ونقيضه. وهو ما اثبته فى بحثه للنقائض مثل العالم متناه، العالم غير متناه، نهائية الزمان والمكان ولانهائية الزمان والمكان[3] وهى نفس النتيجة التى كان الغزالى قد وصل اليها فى مناقشاته للفلاسفة؛ وذلك بأن ساوى البعد المكانى بالبعد الزمانى واثبت تكافؤ الادلة «وسنرى ذلك فى مشكلة العالم فى فصل قادم».

والواقع ان الغزالى وكانط، ليس هما وحدهما اللذين انتقدا الميتافيزيقا. اذ نجد ان هناك الكثيرين الذين فعلوا ذلك، وسنحاول إلقاء نظرة سريعة على احد هؤلاء الذين انتقدوا الميتافيزيقا وهو «لوجست كونت»، والذى اراد ان تكون مهمة الفيلسوف مقتصرة على العمل التوحيدى للمعلومات المجزأة التى يقدمها له العلماء[4]. وذلك انطلاقا من انه يعتبر المعرفة الوضعية، هى وحدها المعرفة التى يتوجب علينا ان نقر بقيمتها. وان المعرفة التى تقدمها الميتافيزيقا معرفة قاصرة، لانها تقوم على أوليات تسبق التجربة، بل انه يرى ان التفكير الميتافيزيقى يمثل مرحلة قديمة ومتخلفة طبقا لقانون كان قد وضعه قَسَّمَ فيه مراحل الفكر الانساني، وكيف تطور هذا الفكر، وكيف انتقل الانسان من مرحلة سابقة الى مرحلة لاحقة الى ان وصلت هذه المعرفة مرحلتها النهائية.

(1) الموسوعة الفلسفية المختصرة ـ ص307.
(2) محمد علي ابو ريان ـ الفلسفة ومباحثها ـ ص135.
(3) يحيى هويدي ـ مقدمة في الفلسفة العامة ـ ص73.
(4) فرانسوا غريغوار ـ المشكلات الميتافيزيقية الكبرى ـ ص11.

هذا القانون يعرف رسميا باسم «قانون الحالات الثلاث». فالفكر الانسانى مر بهذه المراحل الثلاث وهى:

1 ـ المرحلة اللاهوتية: وهى مرحلة طفولة الانسانية.

2 ـ المرحلة الميتافيزيقا: وهى مرحلة لجأ فيها الفكر الانسانى الى التفكير فى الصور الجوهرية والقوى المجردة والمفارقة.

3 ـ المرحلة العلمية: وهى المرحلة السائدة الآن.

ونحن وان كنا نوافق كونت، فى رفضه للميتافيزيقا بصورتها التقليدية على وجه الاجمال، الا ان ذلك لا يمنعنا من القول بأن كونت فهم الميتافيزيقا بمعنى ضيق. اذ أن الميتافيزيقا بمعناها الواسع او العام ليست مجرد تفكير فى الصور الجوهرية ـ كلا ـ ولا هى التجاء الى القوة المجردة، بل هى معرفة موحدة ومتبصرة فى فهم مشاكل الانسان والكون على نحو شامل وكلى وبذلك ستظل الميتافيزيقا بهذا المعنى المشروع قائمة مهما ارتقى التفكير العلمى او الوضعى، لا لشيء إلا لانها تمثل ضرورة لا غنى عنها فى حياة الانسان، ولانها تمثل نوعا من التفكير الانسانى لا يمكن الاستغناء عنه[1]. اما رفضه للدين فيكفى لنقده ان نقول بان اعتقاده الراسخ بان المرحلة العلمية هى السائدة هو اعتقاد دينى على نحو ما.

وعلى أية حال فإن كونت لم يكن بوسعه ان يرى التحولات التى كانت تحدث من حوله من رؤية للانسان والكون وطريقة النظر اليهما وان بدأت فى تلك الفترة اعادة النظر فى الصياغة الصحيحة لوضع الانسان فى الكون بعيدا عن قانون الحالات الثلاث الذى يرفض ويهاجم الدِّين والميتافيزيقا على الرغم من اننا نستطيع ان نقول بهدوء كامل «اى شيء يحمل طابع الميتافيزيقا ـ بالمعنى الذى فهمه كونت ـ اكثر من موقفه الذى انتقد فيه الدين والميتافيزيقا بقانون لحالات ثلاث مزعوم للفكر الانسانى نابع من مخيلته ليس غير»[2].

الى جانب نقد كونت هناك انتقادات اخرى وجهت للميتافيزيقا من اتجاهات ومدارس مختلفة ناصبت الميتافيزيقا والتفكير الميتافيزيقى العداء

(1) يحيى هويدي ـ مقدمة في الفلسفة العامة ـ ص77.

(2) أنظر: فرانسوا غريغوار ـ المشكلات الميتافيزيقية الكبرى ـ ص15.

الصريح كالوضعية والمنطقية والتجريبية والتحليلية وسنرى ذلك فى فصول قادمة، وقد كانت هذه الانتقادات موجهة الى الميتافيزيقا من حيث هى موضوع، وكذلك من حيث منهجها وقد كان لبعض هذه الانتقادات انعكاسات، ساهمت فى تطور مناهج العلم الطبيعى بطريقة مباشرة او غير مباشرة.

وعلى ذلك اصبحت الميتافيزيقا التقليدية فى العصر الحديث موضع تساؤل؛ اذ اخذ الفلاسفة المحدثون يتشككون فى امكانية قيام هذا العلم وذهبوا الى ان «الوجود العام» قد يكون موضوعا لتفكير الانسان، ولكنه لن يكون موضوعا لمعرفته[1]. وبذلك يتهافت القول نهائيا بأن بإمكان الميتافيزيقى وباستخدامه لعقله المجرد وحده ان يستنتج اصل الاشياء وخصائص الوجود العام وتركيب الكون فى مبادئه الاساسية العامة، لان هذه الموضوعات المجردة ليست مطروحة للبحث فى العصر الحديث وهى أيضًا تفوق قدرة الانسان على الاحاطة بها.

من اجل ذلك: نجد ان المهمة فى الفكر الحديث اكثر تواضعا منها فى الفكر الميتافيزيقى التقليدي. فبدلا من البناءات الشامخة التى كان يشيدها الفلاسفة الميتافيزيقون، انعكس العقل على نفسه، او كما قال كانط «ينبغى ان نحول نور العقل على العقل وحده». أى اصبحت المهمة هى التفكير فى بنية تفكيرنا عن العالم العادى. وتوضيح الشروط التى تخضع لها معرفتنا بالاشياء الداخلة فى نطاق خبرتنا[2]. والميتافيزيقا بهذا المعنى وليس المعنى التقليدى تظل قائمة لانها دراسة اعم واشمل حقا من اى علم خاص، لانها تهدف الى توضيح البنية الجوهرية العامة لكل تفكيرنا ثم ان منهجها لا تجريبى لانه يبحث فى بنية مداركنا العقلية التى تفترض مقدما ابحاثنا التجريبية جميعا[3] واذا كان البحث الميتافيزيقى قد ادرك وباستمرار ان «المشكلة الميتافيزيقية الاساسية تكمن فى لغز الفكر الانسانى الذى يتميز بأنه فى آن واحد اصطفاء وابداع، ولولاه ما وجدت الماورائيات ولا العلم ولا حتى العالم المعروف[4] الا ان الفكر الحديث

(1) يحيى هويدي ـ مقدمة في الفلسفة العامة ـ ص64.

(2) الموسوعة الفلسفية المختصرة ـ ص361.

(3) المصدر نفسه ـ ص361.

(4) فرانسوا غريغوار ـ المشكلات الميتافيزيقية الكبرى ـ ص21.

يختلف عن ذلك اذ اصبحت المهمة تقتصر على نظرية المعرفة وقد ادى هذا بالفلسفة كلها الى ان اصبحت تدور حول الذات العارفة وادوات المعرفة وانه حتى مشكلة الوجود الموضوع الرئيسى للميتافيزيقا التقليدية حين ما عرضها الفكر الحديث فانه قد عرض مشكلة الوجود من خلال المعرفة»[1].

اما من حيث الهدف أو الغاية نرى بان هدف الفلسفة هو محاولة فهم الواقع ووضع مجال للخبرة الانسانية والخبرة هنا تعنى «المعتقدات الراسخة لدى الرجل العادى او الوقائع النفسية المألوفة او معطيات العلوم التجريبية على اختلافها»[2] وذلك لأن موضوع الفلسفة كما نفهمه ـ ليس منعزلا عن حياة الناس وما ينتابهم فى هذه الحياة من مشاعر وما يصادفهم من تساؤلات وحاجيات وآمال وأماني.

فإذا كان هدف هذا الكتاب هو محاولة رؤية مدى ما لنقد الميتافيزيقا التقليدية من آثار، وانعكاسات هذه الآثار فى تقدم العلوم الطبيعية فإن هذا الكتاب معني ايضا بمحاولة وضع الفلسفة فى موضعها الصحيح، اعنى هكذا امام الناس، وبينهم تلمس مشاكلهم وتشاركهم حياتهم وتحاول التخفيف من آلامهم، وتحاول الانطلاق بهم نحو سعادتهم بعد أن تقدم لهم واقعهم وتفسره لهم.

* * *

(1) توفيق الطويل ـ أسس الفلسفة ـ ص234.

(2) محمود فهمي زيدان ـ مناهج البحث الفلسفي ـ ص11.



الفصل الثانى

مفهوم الله


Converted by Tiff Combine - (no stamps are applied by registered version)

مفهوم الله

ان مفهوم الله او فكرة التأليه هى من الافكار البسيطة، والبساطة هنا لا تعنى السهولة، انما تعنى انها فكرة لا تركيب فيها. هذا المفهوم الذى توصلنا اليه من ان مفهوم الله بسيط غير مركب، هو فى واقع الامر نتيجة، على نحو ما، لاحقاب طويلة من تاريخ الفكر البشري. فالبشرية لم تصل الى هذا المفهوم هكذا دفعة واحدة، انما مرت بمراحل كثيرة سواء على الصعيد الاجتماعى حتى ظهور علم الاجتماع، وعلى المستوى النفسى الفردى ايضا، او على مستوى علم النفس.

واذا كنا هنا لن نهتم كثيرا بالمراحل التاريخية التى مر بها هذا المفهوم، فذلك لاننا هنا ـ كما فى بقية المباحث ـ نهتم بالنشأة المنطقية، ولكن ذلك لا يعنى اننا نستغنى عما يمكن ان يفيدنا تاريخيا فى تناول هذا المفهوم، لاننا لو فعلنا ذلك، اعنى اذا لم نهتم بما قيل من آراء فى مراحل مختلفة فإننا فى الواقع سنظل نفكر فى فراغ عقلى كامل، هذا اذا استطعنا حقا ان نفكر، وهذا يعنى ببساطة اننا لن نحقق اية خطوة متقدمة عما كانوا هم فعلا قد حققوه.

ومن هذا المنطلق فاننا سنحدد وبصورة عامة الانماط الرئيسية لتلك الآراء حول مفهوم الله، والتى نرى انها تسهم اسهاما ايجابيا فى تطوير معرفتنا ليس حول هذا المفهوم فقط، بل فى كل معارفنا بدون تحديد، فمثلا اذا كان هناك من يرى ان مفهوم الله بسيط وليس مركبا، فانه على الطرف الآخر نجد من يقول ان هذا المفهوم مركب وليس بسيطا. ونحن لا يعنينا ايهما اصاب الحقيقة، ولكن الذى يعنينا حقا ـ وهو امر لافت للنظر ـ ان هذا الصراع بين من يقول ان مفهوم الله بسيط وبين من يقول انه مفهوم مركب، هو صراع فكرى يتكرر على أنحاء مختلفة فى كل مباحثنا تقريبًا إذ أنه سوف يتكرر

وبصورة اكثر وضوحا فى مبحث الصفات الالهية وفى ادلة وجود الله وغيرهما.

هذا الصراع الفكرى هو فى حقيقة امره صراع بين عقليتين مختلفتين كانتا على اختلاف وستظلان هكذا ايضا. وببساطة نستطيع ان نقول انه صراع بين تفكير تحليلي، وتفكير تركيبى بالمعنى الذى قصده كانط من التحليلية والتركيبية.

ومن خلال هذا الصراع الفكرى تنبثق افكار جديدة ومسالك لم تطرق من قبل، هذا يعنى تقدم المعرفة الانسانية خطوة جديدة الى الامام، فاذا كان العلم والتقدم العلمى يهدفان الى الوضوح والدقة، فإن هذا المبحث الذى نحن بصدده بخلاف ذلك اذ ان تعدد الطرق والمناحى والمسالك التى تؤدى الى المفهوم الاصلى يقودنا الى التعدد والتشعب، وعليه يصبح الوصول الى الفكرة الاصلية او الاصل الذى بدأ منه المفهوم اكثر صعوبة وتعقيدا.

إذن نحن هنا امام امرين:

اولاً : نحن لا نستطيع الغاء آراء واقوال السابقين فى هذا الصدد، لاننا حينذاك سنبدأ من حيث بدأوا هم وسنجد انفسنا ندور فى فراغ فكرى كامل، كما كان الحال بالنسبة لهم.

ثانياً : أما اذا اخذنا بهذه الآراء، فإن الامر من الصعوبة بمكان نظرا لزيادة تعقيد المفهوم الاصلي، هذا التعقيد ـ كما يلوح لنا ـ هو مجرد ترف فكرى لا يخدم الانسان وقضاياه. بل لا يخدم حتى المفهوم الاصلى الذى تهدف الدراسات للوصول اليه.

فالموقف اذن هو ان نستغنى بقدر الامكان عن هذا الترف الفكرى ونحاول اعطاء صورة للمشكلة الاصلية والحلول التى قُدِمت لحلها، لاننا بغير ذلك أعنى بغير تفهم المشكلة بظروفها الاصلية فانا فى الواقع وكما يقول الغزالى «نرمى فى عماية» لذلك فسنحاول ابراز الجوانب الايجابية والسلبية، وكيف اثرت هذه الجوانب على مسيرة الفكر الانسانى منذ القدم، سلبا وإيجابا، وكيف أثر هذا الفكر وانعكس على مشكلات حديثة ومعاصرة، وذلك من خلال نقد الجوانب السلبية وتطوير وابراز الجوانب الايجابية من بين ثنايا هذا الفكر.

فإذا ما عدنا الى مفهوم «الله» فنجد ان هناك من يقول ان هذا المفهوم ظهر نتيجة لاجتماع الانسان، او ان المجتمع الانسانى حينما بدأ فى الظهور كمجتمع، فانه انتج هذا المفهوم فى حين يتجه البعض الى ترجيح ظهور هذا المفهوم، الى العوامل النفسية التى تجيش فى وجدان المرء، وما ينتابه من مشاعر الخوف والقلق وغيرها.

ولهذا فإن دراستنا الآن ستدور على محورين، هما:

أولاً: الجانب الاجتماعى:

يرجع بعض علماء الاجتماع مفهوم «الله» او فكرة التأليه، الى القول بأن المجتمعات البدائية لم تكن قادرة لا ذهنيا ولا عقليا على التجريد، فمفهوم الله كفكرة مجردة لم تكن فى متناول هذه المجتمعات، وانما هو مفهوم يحتاج الى ذهنية قادرة حقا على التجريد، أى أن مفهوم التأليه غير فطرى وانما هو نتيجة مجهود طويل بذل من اجل الارتقاء من المشخص الى المقدس، من الحسى الى المجرد.

وحتى عندما وصلت المجتمعات البدائية الى فكرة المقدس، فان هذا المقدس بالنسبة لها ليس الا تمثل الجماعات البشرية ذاتها أو تمثلها سلطانها الكلي. ولكن فى صورة اقنومية اخذت تسمو وتتجرد حتى انفصلت عن اصلها الارضى، وألحقها التطور باللامرئى فصارت غير مرئية[1] ومن خلال هذه الفكرة يذهب دور كايم الى ان ذلك يعنى ان هذه الفكرة لا تفترض وجود عالمين، عالم أرضى، وعالم وراء الارضى، أو عالم غير مرئى مقدس، وعالم مرئى غير مقدس، اذ أن دور كايم يعتقد أن منظر الطبيعة نفسها، لا يؤدى الى هذه التثنية، الطبيعة تشبه نفسها دائما[2].

إذن ما هو موجود فى نظر دور كايم هو هذا العالم الذى نعيش فيه او بتعبيره هو عالم الطبيعة، ليس هناك عالم آخر غير مرئى ومقدس منفصل عن هذا العالم اذ ان فكرة المقدس نفسها تأتى من خلال التطور الذى يصاحب

---

(1) محمد غلاب ـ مشكلة الألوهية ـ دار إحياء الكتب العربي ـ ط. الثانية ـ 1951 ـ ص20.

(2) علي سامي النشار ـ نشأة الدين: النظريات التطورية والمؤلهة ـ الاسكندرية: دار الثقافة ـ ص 86.

تطور المجتمعات البشرية. فمفهوم الله هو مفهوم قابل للتطور كما يتطور اى مفهوم آخر. من الحسى أو المادى الخشن الى ان يصبح - بفضل تطور المجتمعات - فكرة مجردة ليس هناك أى اختلاف فى نظر دور كايم بين مفهوم الله وبين أى مفهوم آخر، أو فكرة أخرى فهو كغيره من المفاهيم خاضع للتطور والتقدم.

هذا يقودنا الى نتيجة هامة، وهى أن مفهوم «الله مكتسب وغير فطري»، وقد تطور هذا المفهوم نتيجة للمجهود الطويل والارتقاء المستمر فى تفكير الانسان واتساع مداركه الى ان اصبح هذا المفهوم مفهوما مجردا.

فالمصدر الاساسى اذن لمفهوم الله، عند دور كايم، هو ان الجماعة هى التى تسبغ على هذا المفهوم فكرة «القداسة» والتى تشير كما يفهمها دور كايم الى كافة الاشياء التى يحددها الانسان ويعزلها عن غيرها نظرا لطبيعتها الخاصة[1]. هذا العزل للأشياء او لبعضها والتى تحمل طبيعة خاصة، هى فى الواقع، لا ترمز الى شىء خارج هذا العالم، انما تشير الى ما يدخل فى نطاق الواقع الاجتماعى. ومن هذا المنطلق فإن دور كايم يرى ان هذه الرموز المقدسة «لا يمكن أن تشير إلى أى شىء يخرج عن نطاق الواقع الاخلاقى للمجتمع، مثل البيئة الطبيعية أو الطبيعة الانسانية للفرد»[2].

وعلى ذلك فان مفهوم الالوهية عند دور كايم، ما هو الا ان المجتمع يعيد نفسه[3] بمعنى ان تمثل المجتمع لنفسه يخلق فيه هذا التمثل إحساسا بالالوهية؛ هذا الاحساس نحو مفهوم الالوهية لا يختلف فى رأي دور كايم عن الاحساس الذى يشعر به الانسان نحو الجماعة او المجتمع الذى يعيش فيه. اذ ان كليهما - الالوهية والمجتمع - يخلقان لدى الفرد احساسا بالالوهية وهما كذلك يتمتعان بسلطة اخلاقية ويدفعان الانسان الى الاخلاص والتضحية بالذات[4].

---

(1) نيقولا تيماشيف - نظرية علم الاجتماع: طبيعتها وتطورها - ترجمة محمد عودة - دار المعارف بمصر - ط. السادسة - 1980 - ص178.

(2) المصدر نفسه - ص179.

(3) علي سامي النشار - نشأة الدين - ص 163.

(4) تيماشيف - نظرية علم الاجتماع - ص 179.

فلا فرق اذا بين مفهوم «الله» وبين مفهوم المجتمع، لدى الانسان البدائى، وذلك من حيث أن المجتمع هو المصدر الاساسى لهذا الاحساس الذى ينتاب المرء سواء نحو المجتمع او الجماعة أو نحو الله، فإذا كانت الجماعة واقعة طبيعية كما يرى دور كايم، فإن مفهوم الله واقعة جماعية، أى أن مفهوم الله مفهوم مكتسب وليس فطريا. أى أنه مركب كما سنرى ذلك فيما بعد.

أما مفهوم الله بوصفه مفهوما مجردا، فإن دور كايم يرفضه وذلك لأنه يرى أن الجماعات البدائية ما كان ليشغلها مثل هذه الافكار، انما كان يشغلها التنازع على البقاء ومقاومة الطبيعة أى أنه لم يتسن للجماعات البدائية مثل تلك الافكار الميتافيزيقية فى وسط هذا الصراع والتنازع مع الطبيعة.

ولكننا نرى أن دور كايم حينما تكلم عن «الطوطمية» فهو قد قدمها «كفلسفة للكون»[1] فكيف استطاع البدائى الذى لم يكن مشغولا بالبحث فى الافكار الميتافيزيقية أن يستوعب وجود «الطوطم» وما يعنيه ذلك من افكار ميتافيزيقية. إذ ان الطوطم فى حد ذاته يشير إلى اعتقاد داخلى فى قوة غيبية «أو مقدسة»[2] فكيف وصل البدائى المشغول دوما بالتنازع مع الطبيعة الى هذه الفكرة؟!.

أيضا، فإن هذه الفكرة، قدمها دور كايم نفسه كفلسفة للكون ومذهبا فى الوجود. فالطوطم لم يكن اعتقادا من البدائى فى شيء مقدس وغير مرئى لا علاقة له بما يحدث فقط، بقدر ما كان هذا الطوطم يعنى لديه «مبدأ يحدد مجموعة من الجزاءات يتعين تطبيقها على كل من يحاول انتهاك المحرمات، ويعمل فى الوقت ذاته على دعم المسؤوليات الاخلاقية فى الجماعة»[3].

وبالاجمال، فإنه أيا كانت آراء دور كايم وبعض علماء الاجتماع، فإن ما يهمنا فى هذا المجال هو ان فكرة أو مفهوم الله لديه لم يكن مفهوما فطريا وإنما هو مكتسب، أى أنه مركب وليس بسيطا، وذلك راجع إلى القول بأن المجتمع هو المصدر الاساسى لهذا المفهوم.

---

(1) علي سامي النشار ـ نشأة الدين ـ ص 166.

(2) تيماشيف ـ نظرية علم الاجتماع ـ ص 177.

(3) المصدر نفسه ـ ص 178.

أما النقد الذى يمكن أن يوجه إلى دور كايم وغيره من علماء الاجتماع. هو أنه لا يمكن أن ينشأ مفهوم كمفهوم الله. عن تلك القوى الميكانيكية الآلية المسماة العقل الجماعى أو روح الجماعة، لأن مفهوم الله يختلف عن أى فكرة أخرى، يمكن لها أن تنشأ بين الجماعة. أما القول بأن المجتمع هو المصدر الأساسى لهذا المفهوم، فإنه قول ينظر إلى الدين بصفة عامة، ومفهوم الألوهية بصفة خاصة نظرة خارجية.

فالدين ليس مظهرًا خارجيًا أو ترفًا فكريًا، جاء بعد استقرار الإنسان فى بيئته وانتصاره على الطبيعة، فلم يبق لهذا الإنسان إلا النظر إلى ما وراء الطبيعة، إنما الدين حاجة ملحة للإنسان، ومطلب أساسي. وربما كان عذر دور كايم وبعض علماء الاجتماع، هو أنهم نظروا إلى الدين نظرة خارجية ولم يستطيعوا النفاذ إلى جوهر الدين وما فيه من عمق.

ثانيا: الجانب النفسي:

فى هذا الجانب نستطيع أن نميز بين جانبين أو مستويين، رغم ترابطهما لمفهوم الله. هذان المستويان هما: المستوى النفسى الفردى والمستوى العام المتمثل فى علم النفس.

على المستوى النفسى الفردى فإن الاعتقاد السائد، بأن مفهوم الله جاء نتيجة لعوامل وظروف تختلج داخل الإنسان الفرد. إذ كما يشعر هذا الفرد بمشاعر الخوف والقلق والضعف والعجز، فإنه يشعر بحاجته إلى مصدر قوى يستطيع أن يمنحه الأمن والطمأنينة، فكان أن اهتدى إلى كائن كامل يحوز كل الكمالات يستطيع أن يمد يد العون لهذا الفرد كلما احتاج إليه فى مرضه وفى سفره، وفى مزاولة عمله.

وفى ضوء هذا، نستطيع أن نقول إن هذه الفكرة باسرها هى مجرد عزاء للأنسان العاجز الضعيف، إذ بشعوره أن القوة والكمال والقدرة متحققة فى ذات أخرى، وأن هذه الذات مسيطرة على العالم وقوانينه، وأن مصائر من فيه تتحكم فيه هذه القوة، فإن هذا الشعور يمنحه الأمن والطمأنينه، وعلى ذلك فإن هذا الإنسان يحاول عقد صلات مع هذه القوة، سواء عن طريق التزلف وتقديم القرابين أو غير ذلك، من أساليب طلب القربى والأستئناس، والرجاء فى طلب النعمة والخير والصحة.

أما على مستوى علم النفس، فإن بعض علماء النفس ينظرون إلى هذا المفهوم ـ الدين عموما بأنه مجرد حالة من حالات الشعور، لا تختلف عن أى مشاعر أخرى، فإذا ما قلنا ان مفهوم الله، بوجه خاص، والدين بوجه عام، ليس حالة من حالات الشعور الفردي، إذ هو له طابع موضوعى بعيد عن حالات الفرد الشعورية، فإن الرد من بعض علماء النفس سيكون بأن الشعور الدينى ومفهوم الإله ما هو «إلا الأنا، فهى لا تحفل إلا بنفسها فإذا اعتبرت إسقاط بعض احوالها الشخصية حقائق مستقلة فذلك لأن نقل التعديل الباطنى إلى شيء خارجي، يتم فى داخل الأنا بغير شعور»[1].

وهذا يعنى ببساطة أن مفهوم الدين لا يختلف عن أية ظاهرة أخرى على المستوى النفسي.

أما ما فى الدين من تفسيرات وأفكار تتجاوز حدود الظاهر، فبعض علماء النفس يرجعون ذلك إلى «جعل الشخص الذى يضطر إلى الاعتماد على الخيال مسترشدا بالتقاليد والعادات»[2]. فإذا تساءلنا فما الله اذن؟ أجابوا بأن الله هو الأنا المتقوم فى الخارج[3]. فإذا كان ذلك كذلك حقا. فكيف تفسر الإلزام الديني؟.

فى الواقع إن الأمر كما يبدو لنا هو مجرد تفسير ظاهرى ولجانب واحد من جوانب متعددة، أعنى أن هذا التفسير يتمسك بالجانب الظاهري، للمشاعر الفردية. دون أن ينظر إلى الدين نظرة عامة متكاملة، حتى وإن فعل ذلك فإن ذلك تم من خلال الظواهر المتبدية أو الموجودة وجودا خارجيا، منعكسا لتصرفات الفرد. وفى هذا إغفال لما للدين من جوانب خاصة تجعله مختلفا عن أية ظاهرة إذ أن منهج علم النفس هو أن «يرد الاعتقادات إلى حالات الشعور ويمحو الأشياء فلا توجد إلا تغييرات حاصلة فى الشخص»[4].

---

(1) إميل بوترو ـ العلم والدين في الفلسفة المعاصرة ـ ترجمة أحمد فؤاد الأهواني ـ القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب ـ 1973 ـ ص 163.

(2) المصدر نفسسه ـ ص 148.

(3) المصدر نفسه ـ ص148.

(4) المصدر نفسه ـ ص 161.

إذن وكما هو الموقف عند بعض علماء الاجتماع، فإن بعض علماء النفس يرون أن مفهوم الإله، ليس مفهوما فطريا بل هو مكتسب، مركب وليس بسيطا. هذه البساطة أدت دورا حاسما فى كثير من النظريات. وقد تمسك بها بعض المفسرين المسلمين، وخصوصا فى أدلتهم على وجود الله.

أما فى هذا المجال فإن بعض علماء النفس يرون أن مفهوم الإله هو مفهوم مركب فهو مكتسب، وذلك لأن الأنا لكى تفسر ما وراء الظواهر وتعجز عنها فإنها تتقوم خارج ذاتها وتصير إلهًا.

وضح الآن ما فى هذه الآراء من قصور وتهافت، ولذلك فإننا لا نعلق عليها بأكثر مما فعلنا فى الجانب الاجتماعي[1] ونرى أن الإيمان بالله هو اقتناع تلقائى مثبوت فينا، وأن شعورنا بالنقص والضعف والعجز وتصورنا كائنًا كلى الكمال، كلى القدرة، كلى القوة، هو تدعيم لهذا الاقتناع التلقائي.

أما الرسالات السماوية التى نؤمن بها، فهى تأكيد قاطع على وجود هذه الذات وهو سبحانه وتعالى.

ولكن إذا كنت أنا الناقص العاجز الضعيف، قد أدركت وجود هذه الذات، وآمنت بذلك، فكيف السبيل إلى هذه الذات؟.. وما هى المسالك والمناهج التى توصلنا إلى هذه الذات..؟

السبيل إلى الله

ما هو السبيل إلى الله؟ وكيف نصل إلى هذا البسيط الذى لا تركيب فيه؟ وهل يمكن معرفته؟

إن الأجابة على الأسئلة كانت متعددة بتعدد المدارس واختلافها باختلاف الطرق والمسالك، فمن هذه الطرق التى توصلنا إلى الله طريق القلب وطريق العقل. وأيا كان اعتماد أحد الطريقين على الآخر فهما يمثلان طريقين مختلفين.

وعلى ذلك يمكن إجمال هذه الطرق فيما يلي:

1 ـ الطريق الدينى المعتمد على النصوص الدينية.

---

(1) أنظر ما سبق من نقد.

2 ـ الطريق الصوفي.

3 ـ الطريق العقلي.

هذه الطرق قد تبدو لنا ظاهريا على أنها مختلفة فيما بينها إلا أنها تتفق على حقيقة رئيسية وجوهرية، وهى أن الله موجود وجودا حقيقيا، ومفارقا وبسيطا، وأن الاختلاف مهما تشعب لن يرقى إلى درجة الشك فى هذه الحقيقة، أى أن الاختلاف بين هذه الطرق إنما يكمن فى السبل التى تقودنا إلى الله، ومعرفته معرفة حقيقية وأيضا فى تصورنا لهذا الإله ومعرفة صفاته.

ولما كان غرضنا مناقشة آراء العقليين، فى معرفتهم بالله، وتصورهم لهذا الكائن الحائز على كل الكمالات، وبراهينهم على ذلك عن طريق العقل وحده، لذلك سنكتفى بنبذة مختصرة على الطريقين الأولين.

اولاً: الطريق الديني:

وهو طريق إيمانى ملتزم بالصورة التى تقدمها النصوص الدينية فى تصورها لله. فالله كما فى هذه النصوص، ليس المهندس الأعظم، على النحو الذى أراده أفلاطون لهذا المهندس العظيم، كلا ولا هو صورة ارسطو ولا هو الواحد عند مفسرى الإسلام، إنه أحد لأن الواحد بوصفه عددا يقبل القسمة، وربما يفسر هذا لنا لماذا كان أحد شروط الإيمان «الوحدانية» وليس «الواحدية»، فالله ليس هو ذلك الواحد، الثابت، الموجود فى أعالى السماوات بل هو الحياة ذاتها والوجود ذاته ووجوده يستشعر فى كل مكان والله مريد، وإرادته مطلقة وفعالة. هو الأول والآخر، الباطن والظاهر. وهو فوق كل المقاييس والأوصاف. فوق الزمان وأحداثه، لا تسرى عليه سنة الكون وقوانينه» ﴿لَمْ يَلِدْ وَلَمْ يُولَدْ﴾ [(112) الإخلاص: الآية: 1] مطلق الوجود. ليس هناك ما يعادل وجوده ولا يقارن بشيء لا يشبه أحدا، ولا أحد يشبهه، فهو ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ﴾ [(42) الشورى: الآية: 11].

وإذا كان الطريق الدينى لا يبذل جهدًا كبيرًا فى إثبات وجود الله، ذلك لأن الدين نفسه قام بهذه الخطوة الحاسمة أى أن الله موجود، ووجوده بالطريقة التى وصف بها نفسه فى النصوص الدينية، دون زيادة أو نقصان، لأنه ليس لأحد أن يصف الله أو يعرفه إلا الله نفسه. إذ لا يعرف الله إلا الله.

على حد تعبير ابن رشد فإذا نحن اطلقنا على الله اسمًا فذلك لأنه ورد فى النصوص الدينية. وسمى بها الله نفسه وإذا كانت هذه النصوص تقول بأن الله هو السميع البصير العليم الخبير العظيم، الجدير بالعبادة حقا فليزم الإيمان بذلك والتسليم به.

ثانيًا: الطريق الصوفي:

وهو طريق عملى عن طريق المجاهدة والمكابدة والمعايشة، وذلك للبرهان عن طريق القلب والوجدان، على وجود الله وحقيقته وعلى ذلك فالصوفى يرى «أن الله لا يناقش حوله أو يجادل عنه، إنما يعايش ويصاحب ويخاطب»[1].

فإدراك الله لا يكون عن طريق البرهان العقلي، والجدل المنطقى إنما هو عن طريق القلب، بنور يقذفه الله تعالى فى قلب المؤمن المتشوق لأنواره والمتلهف إلى القرب من الحضرة الإلهية، الاتصال بالحبيب والظفر بعنايته ورعايته.

فينكشف فى قلب هذا المؤمن العلم وهو معرفة الحق، الذى هو غاية الحياة التى من أجلها خلق العباد.

هذا الكشف لا يأتى هكذا او عن التفكير العقلى وحده بل بالمجاهدة وعدم الانشغال بالمطالب المادية الدنيوية، والصبر والمعاناة مع معرفة أصول الشريعة والتمسك بالأخلاق الحميدة والكف عن الحرام وكثرة العبادة والصلاة التى تقرب العبد من ربه سبحانه وتعالى ومخافة الله وطاعته ومحبته، إذ ذاك يكون الصوفى قد استعد للصعود فى مراتب أنوار الله، إلى أن يصل إلى نور الأنوار، وهو الذى يقذفه الرحمن فى قلب هذا الصاعد فى محبته، حينذاك ينكشف لهذا الصوفى المعرفة الحقيقية ويكتشف سر الأسرار ويتحصل على المعرفة الكاملة التى تنبثق من خلال الاتحاد المفعم بالحب ويتلقاها المتحد بالذات الإلهية، تلقيا مباشرا لا عن طريق الأساتذة أو الموقفين[2].

---

(1) محمد كمال جعفر ـ من التراث الصوفي ـ الجزء الأول ـ دار المعارف بمصر ـ ط. الأولى 1974 ـ ص 3.

(2) محمد غلاب ـ مشكلة الألوهية ـ ص 127.

ثالثًا: الطريق العقلي:

قلنا فيما سبق أن هناك من تناول مفهوم الإله على أنه مفهوم مركبًا وليس بسيطا، كما هو الحال عند بعض علماء الاجتماع، وبعض علماء النفس، وقد كان دور كايم يرى أن الدين فى واقع الأمر مصدره الأساسى الجماعة. وأن هذا الدين يكتسب القداسة ذلك لأن الجماعة هى التى تحددها من خلال عزل بعض الأشياء أو الظواهر التى تملك طبيعة خاصة.

وفى الجهة المقابلة قدم لنا الطريق الديني، والطريق الصوفى إلها بسيطا لا تركيب فيه، وفى هذا الاتجاه الذى نحن بصدده الآن يتضح أكثر مفهوم البساطة، حتى نجدهم قد حددوا بدقة، معنى أن يكون مفهوم الله مفهوما بسيطا لا تركيب فيه، إلى الحد الذى ذهب بعض المفسرين إلى التوحيد بين الوجود الذى لله وماهيته، وسنرى ذلك خصوصا فى الدليل الوجودي. ومن البديهى أن يرفض الطريق العقلى كل أدلة السابقين. وذلك لأن هذا الطريق يرى أنه لا سبيل إلى معرفة الله إلا بمناهج الأدلة العقلية. أى أنه من خلال العقل وحده نستطيع أن نصل إلى تحديد صحيح للماهية الإلهية ومن ثم إثبات وجودها. وسندرس مفهوم الله عند كل من اليونان، وفى الفكر الإسلامي.

مفهوم الله عند اليونان:

يتساءل يوسف كرم: ما الله عند أفلاطون[1]؟ ونحن نوسّع السؤال فنقول: ما الله عند اليونان؟

إن مفهوم الله عند اليونان لم يكن مفهوما واضحا تمام الوضوح، إذ كان يشوبه الغموض، ولم يبلغ الفكر اليونانى إلى مفهوم واضح ومحدد عن الله حتى عند أكبر فلاسفتهم. إذ أنهم بصورة إجمالية كانوا يتصورون أن الله جزء من الطبيعة وغير مفصول عنها؟ هذا الإله الذى تصوروه تكمن قيمته فى أنهم جعلوه مبدأ أول وعلة أولى لجميع الموجودات وإن هذا المبدأ لا يختلف فى طبيعته ولا فى ماهيته عن بقية الموجودات.

فذهب «طاليس» إلى جعل المبدأ الأول الذى ترتد إليه الموجودات هو

---

(1) يوسف كرم ـ تاريخ الفلسفة اليونانية ـ بيروت: دار القلم ـ ص 87.

«الماء» وذهب انكسمانس «إلى رد هذا المبدأ إلى «الهواء» وذهب فلاسفة آخرون إلى أن المبدأ الأول الواحد لا يفسر التباين والتنوع والاختلافات الكائنة بين الموجودات، من جماد وحيوان وإنسان. ولذلك فهم لم ينظروا إلى المبدأ الأول على أساس أنه واحد. إنما نظروا إليه على أساس كثرة. إذ أن هذه الكثرة هى التى يمكن أن تفسر هذا التنوع وهذا ماذهب إليه «انباد وقليس» من أن مبدأ الوجود هو «الماء والهواء والنار والتراب».

هذه التفسيرات التى قدمها فلاسفة اليونان قبل سقراط لمبدأ الوجود سواء على أساس الوحدة أو على أساس الكثرة، تتفق جميعها فى نهاية التحليل على أن المبدأ الأول للوجود، مادى ولا يخرج عن المادة، ومن هذا المنطلق، ذهب البعض إلى الاعتقاد بأن البداية الحقيقية لمفهوم إله متميز عن الكون ومفارق للمادة، قد بدأت بأفلاطون وذلك باعتباره أول مؤله منهجى وضع الألوهية كنظرية فلسفية فى بلاد الاغريق[1] ولعل هذا هو السبب الذى دفع إلى تسمية أفلاطون فى العالم الإسلامى باسم «أفلاطون الإلهي».

ونحن نعترف بأن ذلك حقيقى إذ نجد أفلاطون قد تميز ـ فعلاً ـ عن أسلافه فى نظرته إلى مفهوم الألوهية وذلك من خلال نظريته «المثل» إذ بإمكاننا أن نرى أن هذه المثل التى قدمها أفلاطون هى مثل مفارقة ثابتة، خالدة، وهى فى الوقت نفسه لا علاقة لها بالعالم المحسوس إذ هى مكتفية بذاتها. هذا الاكتفاء بالذات يجعل من المثل لا فاعلية لها على أى نحو.

لكن أفلاطون لم يستقر على رأي واحد محدد بخصوص علة العالم أو مبدأ هذا العالم، إذ كانت فكرته مضطربة مشوشة، وهذا يظهر واضحا من أنه لم يستطع تقديم تعريف محدد لعلة العالم، فمرة ينظر إليها على أساس أنها «مثال الخير». ومرة يصفها بالصانع بل نجد أنه «وفى مواضع كثيرة لا يتميز الصانع إلا بصعوبة عن مثال الخير[2] «وكان أفلاطون غير مستقر أيضا على تسمية معينة واحدة ومحددة لله، أو لعلة العالم. فمرة يسميه «المبدع» ومرة أخرى يسميه أبا الكون وثالثة يطلق عليه «كتاب القداسة» وأحيانا يصفه بأنه

(1) محمد غلاب ـ مشكلة الألوهية ـ ص 27.

(2) أفلاطون ـ طيماوس ـ ترجمة فؤاد جرجي بربارة ـ دمشق: منشورات وزارة الثقافة ـ 1968 ـ ص 53 ايضا 243.

الشمس المعنوية أو مليكنا الأعلى أو زيوس الحقيقى أو الحى بين الالهية»[1].

أما ارسطو فنجد أن الله عنده غير مادى وخارج عن الطبيعة وهو ساكن. رغم أنه يبث الحركة فى كل الأشياء إذ هو المحرك الذى لا يتحرك. هذا الإله لا يهتم بما يحدث من أحداث فى العالم إذ أنه لا شأن له بالعالم إلا من جهة أن العالم يشتاق إليه[2] هذا الشوق الذى للعالم أو للهيولى نحو العلة الصورية والذى هو سبب الحركة، مصدره الأساسى هو العلة الفاعلة، إذ هو يبث الحركة على الرغم من أنه لا يتحرك فى حد ذاته.

ولما كان ارسطو يرى بأن الله أزلى أبدى وغير منقسم وهو عقل أبدا ذو وجود بالفعل يتأمل إلى ما لا نهاية موضوعه. هو حى خالد، ثابت[3]. فإنه أى أرسطو يرى كذلك أن العالم أزلى والكون أزلى والهيولى أزلية ومن ثم فإن العلاقة ما بين هذا الإله والطبيعة أو العالم لم تكن أبدا علاقة خلق وإبداع. إذ كيف يجوز ذلك ما دام الجميع يشتركون فى الأزلية، فلا معنى ان يسبق أزلي، أزليا آخر ولا يستطيع أزلى خلق أزلى آخر.

هذه الصعوبة التى لم يستطيع أرسطو أن يتغلب عليها، نجدها قد حلت على يد ابن سينا كما سنرى «فى مشكلة العالم» أما عند أرسطو وغيره فقد ظلت بدون حل وكانت عقبة كأداء فى طريق توضيح مفهومه عن الله ومن هنا نستطيع أن نلاحظ لماذا كان مفهوم الله عند اليونان عموما مفهوما غير واضح حتى عند أعظم فلاسفتهم كأفلاطون الإلهي، وأرسطو المعلم الأول. أما عند مفسرى الإسلام، فالله لم يعد هو الخير المحض فقط ولا هو المهندس الأعظم وكفى وصورة الصور أو العقل المجرد لا أكثر ولا أقل، إنما هو قبل وبعد كل شيء ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِۦ شَىْءٌ﴾.

رأي علماء التفسير

يسمى فلاسفة الإسلام البحث التفسيرى الذى موضوعه «الله بالفلسفة

(1) محمد غلاب ـ مشكلة الألوهية ـ ص 27.

(2) عثمان أمين ـ الفلسفة الرواقية ـ القاهرة: الأنجلو المصرية ـ 1961 ـ ص 180.

(3) إميل برهيبه ـ تاريخ الفلسفة اليونانية ـ ترجمة جورج طرابيشي ـ بيروت: دار الطليعة ـ ط. الأولى ـ 1982 ـ ص284.

الأولى» كما عند أرسطو. علم الربوبية عند الكندى، والعلم الإلهى عند الفارابى وابن سينا. هذا العلم نظر إليه على أنه أشرف العلوم جميعًا، وذلك لأن موضوعه هو أشرف الموضوعات على الإطلاق.

فالله عند أصحاب الطريق العقلى هو أول وأكثر الحقائق أزلية. وهو وجود بغير علة لأنه «برئ من جميع أنحاء النقص»[1] وهو الكامل كمالا مطلقا لا شريك له ولا ند له ولا ضد وهو الأزلية الحقة التى لم تكن ليس ولا تكون ليسا ابدا، لم يزل أيسًا ابدا»[2]. وهو البسيط الذى لا تركيب فى وجوده ولا فى ماهيته. وهو ليس شيئا محددا لانه هو كل شيء «ليس بجسم ولا مادة جسم ولا صورة جسم ولا مادة معقولة لصورة معقولة، ولا صورة معقولة فى مادة معقولة، ولا له قسمة فى الكم ولا فى المبادىء ولا فى القول»[3]، مهما حاولنا أن نصف الله بصفة ما، تقترب من حقيقته، فالله بخلاف ذلك إذ ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِۦ شَىْءٌ﴾. وهو الوجود التام والماهية التامة. فهو واجب الوجود، فوجوده ضروري. هذه الضرورة التى فى وجوده ليست شيئا سوى التأكيد على الوجود[4]. هذا الوجود الذى هو له، هو كل الوجود إذ لا يمكن أن يوجد خارجا منه وجود من نوع وجوده»[5] هذا الوجود ليس إلا ذاته. فوجوده عين ذاته. فهو واجب الوجود. من حيث الوجود ووجوده ضروري، إذا فرضنا انه غير موجود لزم محال، فهو واجب الوجود وهو الوجود بذاته وصفاته إطلاقا. وهو الكامل كمالا لا متناهيا «لا يشوبه نقص من انقسام ولا تفاوت فى صفاته وهيئته»[6].

والله لا يحد لأن كل تحديد نفي، فهو اللامتناهى الأزلى كان ولا يزال

(1) الفارابي ـ آراء أهل المدينة الفاضلة ـ مطبعة محمد علي صبيح ـ ص 1.

(2) الكندي ـ رسائل الكندي الفلسفية ـ تحقيق محمد عبد الهادي أبو ريده ـ دار الفكر ـ 1950 ـ ص 215.

(3) ابن سينا ـ النجاة ـ ط. الثانية ـ 1938 ـ ص228.

(4) محمد ياسين عريبي ـ مواقف ومقاصد في الفكر الإسلامي ـ الدار العربية للكتاب ـ 1982.

(5) الفارابي ـ آراء أهل المدينة الفاضلة ـ ص4.

(6) نظمي لوقا ـ الله أساس المعرفة والأخلاق عند ديكارت ـ القاهرة: المطبعة الفنية الحديثة ـ ص 35.

وسيظل أبدا. وعلى هذا فإن الموضوع الأسمى للعقل يجب أن يكون هو الموجود الأسمى ولما لم يكن بين الموجودات من هو أسمى من الذات الإلهية فقد لزم أن تكون هى وحدها موضوع العلم الأسمى ولذلك قلنا إن هذا العلم هو أشرف العلوم جميعا، إذ أن الشرف يكون قد اكتسبه من شرف موضوعه، والذى هو هذا الكائن الأشرف والأسمى.

صحيح أننا لا نعرف هذا الكائن الأسمى معرفة صحيحة ولا نستطيع أن نحدده تحديدًا دقيقا إلا أننا نستطيع أن نقول مع ديكارت، إننا لا نفهم اللامتناهى فى وجوده الخاص، ومع ذلك يستطيع العقل الإنسانى أن يكوّن فكرة صادقة وكاملة عن اللامتناهي[1].

وتجدر الإشارة إلى مفارقة رئيسية كان نبهنا إليها ابن سينا، حتى نكون على بينة منذ الآن ـ هذه الإشارة هى اختلاف المنهج ما بين الفلاسفة الطبيعيين والفلاسفة الإلهيين، وذلك لأن الفلاسفة الطبيعيين يعنون بالعلة ـ لاسيما الفاعلة ـ مبدأ تحريك بينما يعنى بها الفلاسفة الإلهيين مبدأ الوجود ومفيده خاصة الله»[2] ولما كنا نهتم بالفئة التى أطلق عليها ابن سينا الفلاسفة الإلهيين، ولما كان ابن سينا هو أحد هؤلاء الفلاسفة، لذلك فإن العلة الفاعلة هنا وكما ينظر إليها ابن سينا تعنى أنها مبدأ وجود.

هذا الأول لا كثرة فيه، ولا يعتريه تغير ولا يقبل القسمة ولا يقال على كثرة أصلا[3] وقد شرح الطوسى ذلك قائلا أن التعين ليس زائدا على ذاته فإن التعين يكون زائدا عند كون الذات مقولة على كثرة[4] فالله ليس فيه كثرة فهو واحد بسيط لا تركيب فى ذاته ولا فى ماهيته هذه البساطة فى الذات وفى الماهية لا تعنى الانقسام، إذ أن هذه الماهية هى وجوده ووجوده هو ماهيته. فليس هذا ذاك ولا ذاك هذا فحسب، بل هما واحد لا نستطيع أن نفصل بينهما أو أن نفرق ما بين وجوده وماهيته. ولإثبات وجوده، لا يتطلب الأمر سوى

(1) انظر: ديكارت ـ مبادىء الفلسفة ـ ترجمة عثمان أمين ـ القاهرة: النهضة العربية ـ 1960 ـ ص 108 ـ 109.

(2) انظر: ابن سينا ـ الإشارات والتنبيهات ـ تحقيق سليمان دينا ـ القسم الثالث ـ دار المعارف ـ ط الثانية ـ ص84 وما بعدها.

(3)(4) المصدر نفسه ـ ص44.

تأمله فإذا تأملنا فى هذا المفهوم الذى هو له، أى نفس الوجود الذى هو له كان ذلك بيانا لثبوت الأول.

إذا كان هذا هو موقف ابن سينا وديكارت من بعده فإن الغزالى رغم أنه يفرق ما بين الماهية والوجود إلا أنه يرى أن هذه التفرقة لا تنفى الوحدة «الموجود الواحد معقول بكل حال، ولا موجود إلا وله حقيقة ووجود الحقيقة لا ينفى الوحدة»[1] أى أن وجود الماهية أو الحقيقة بتعبير الغزالى لا يتطلب أن تكون متكثرة، وعلى ذلك يرفض أن يكون الله جوهرا، إذ أن الجوهر لا بد أن يكون «متحيزا» ومن ثم يرفض أن يكون الله جسما لأن الجسم لا بد أن يكون جوهرا، وهو يرفض أيضا أن يكون الله عرضا، لأن العرض لا يوجد خارج الجوهر[2]. إنما الله عنده لا شريك له، فرد،لا ند له، انفرد بالخلق والإبداع لا مثل له إذ ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِۦ شَىْءٌ﴾.

أما الفارابى فيرى أن الله واحد هذا الواحد لا تركيب فيه فهو بسيط وأن كل صفة نصف بها الله فإن ذلك يقع على سبيل المجاز، فالله الكامل له بذاته الكمال الأسمى والوجود الأسمى. قائم بذاته، منذ الأزل ولا يطرأ عليه التغيير إذ هو بريء من جميع أنحاء النقص. وهو واجب الوجود. ووجود من ذاته، فهو لا يستمد وجوده من غيره وذلك لأنه وجود بغير علة بل انه مبدأ كل وجود»[3].

هذه الأفكار الناتجة عن المفهوم الذى لدينا عن الله، والتى نادى بها فلاسفة الإسلام، تمثل تطورا وتقدما عظيما نحو الله بالقياس إلى ما أنتجه الفكر اليونانى حيث تبدو لنا محاولات اليونان فى هذا المجال قاصرة قصورا واضحا إذا ما قورنت بتصورات فلاسفة الإسلام.

وفى هذه النقطة يجدر بنا أن نناقش الدعوى التى تقول بأن الفلسفة الإسلامية ما هى فى حقيقة أمرها إلا تقليد أو بصورة اكثر تهذيبا، ما هى إلا

---

(1) ابوحامد الغزالي ـ تهافت الفلاسفة ـ تحقيق موريس جورج ـ المطبعة الكاثوليكية ـ 1962 ـ ص148.

(2) أنظر: المصدر السابق، أنظر أيضا: الغزالي ـ الاقتصاد في الاعتقاد ـ القاهرة: مطبعة محمد علي صبيح ـ 1971 ـ ص 23 ـ 25.

(3) الفارابي ـ آراء أهل المدينة الفاضلة ـ ص 16 ـ 17.

مجرد نقل للفلسفة اليونانية، وأن كل ما قام به المسلمون هو أنهم ترجموا تراث اليونان وتراث الشرق وإن هذه الترجمة تتسم بطابع عدم الأمانة إذ أن طبيعة عقلية المسلمين لا يقدر على التفكير العقلى المجرد.

هذه الدعوى المقصود منها إلغاء كل إبداع إسلامى وكل فاعلية إسلامية، ونحن لن نجد أفضل من هذه النقطة لعقد مقارنة ما بين الفلسفة اليونانية والفلسفة الإسلامية فى أكثر الأفكار الفلسفية تجريدا وأصعبها على الإطلاق، الا وهى فكرة الالوهية وقد تبين لنا:

1 ـ ان تصور الفلسفة اليونانية لمفهوم الله كان تصورا فجا. لا يصمد كثيرًا للنقد نظرًا لقصوره.

2 ـ إن تصور الفلسفة الإسلامية لمفهوم الله كان تصورا ناضجا وواضحا وعميقا. وليس أدل على ذلك من هذا التأثير العميق الذى أحدثه هذا التصور فيمن جاء بعده حتى فى الفكر الأوروبى الحديث.

3 ـ إن مفهوم الله كما قدمته الفلسفة الإسلامية كان مفهوما طريفًا وإن كان هناك بعض التأثر بالفلسفة اليونانية فى بعض الجوانب كنظرية الفيض، فإن هذه النظرية تعرضت لنقد شديد لأنها تتعارض مع إرادة الله الحرة المطلقة، كما هى مفهومة فى الفكر الإسلامي. لأن هذه النظرية غريبة، بل وجودها فى الفكر الإسلامى كان يمثل عيبا واضحا وثغرة فى التصور الإسلامى لمفهوم الله بل أن منطق أرسطو نفسه لم يسلم من النقد على الرغم من أن هذا المنطق وقوانينه لا تمس مجال العقيدة بطريقة مباشرة، إلا أننا نجد من رفض هذا المنطق بقوانينه وهذا ما سنراه فى نظرية الأحوال.

فإذا كنا إلى الآن بصدد نفى أى تأثير من الفلسفة اليونانية على الفكر الإسلامي، فإننا سنخطو خطوة أخرى، ونحاول أن نبين مدى تأثير الفكر الإسلامى على الفلسفة الأوروبية الحديثة وهو الذى يبدو لنا واضحا غاية الوضوح ولكن وقبل الدخول فى أى تفاصيل لا بد من توضيح فكرة هامة أدت دورا خطيرا فى تقديم صورة عن مفهوم الإله. هذه الفكرة هى فكرة الجوهر وسنبدأ من أرسطو نفسه حتى نستطيع أن نقدم ـ بصورة كافية ـ المخطط العام للفكرة.

يعّرف أرسطو الجوهر الأول بأنه ما لا يحمل على موضوع ولا يحمل فى موضوع أو هو القائم بذاته الذى لا يوجد فى غيره[1] أىْ أن الجوهر هو المتقوم بذاته ولا يحتاج فى وجوده إلى شيء خارج عنه يتقوم به. فى حين أن هناك جواهر أخرى تحمل عليه وتتقوم به. وهى الجواهر الثانية، وهى التى تصف الأنواع والأجناس. فهناك إذن جوهر أول هو المتقوم بذاته، وجواهر ثانية، وهى التى تتقوم بالجوهر الأول، والتى يمكن أن تحمل عليه. أى أن الجوهر الأول يكون موضوعها.

واختلفت المدارس التفسيرية حول هذا الجوهر الأول. وان كان من الشائع أن الذى أخذت به الأغلبية العظمى من المذاهب هو «الجوهر الإلهي» الأمر الذى عرضه لنقد شديد باعتباره عنوانا للتفكير الغيبي. كما هو الحال عند لوك وهيوم وفى الفلسفات الوضعية المعاصرة.

وسنناقش الآن فكرة «الجوهر» عند ديكارت وذلك فيما يبدو لنا يعد نموذجا لتأثير الفكر الإسلامى فى الفكر الأوروبى من جهة ولأن لديكارت تأثيرات بالغة فى الفلسفة الحديثة كلها حتى إنه عُرف بأنه ابو الفلسفة الحديثة.

يعرّف ديكارت الجوهر بأنه «شيء لا حاجة به إلا إلى ذاته كى يوجد»[2] وديكارت يقصد بهذا الجوهر «الله» فهو المتقوّم بذاته ولا حاجة به إلى غيره لكى يمنحه الوجود أو حتى يسند به وجوده. إذ هو مكتف بذاته غنى عن سواه ويلاحظ أن ديكارت عرّف الجوهر على أنه شيء وهو موجود فلا فرق إذن ـ عنده ـ بين أن نقول إن الجوهر شيء، وأن الجوهر موجود. فكلاهما يعنى شيئا واحدا. فالجوهر موجود، وهذا الوجود لا يستمد من شيء خارجي، بل من ذات الجوهر. على ذلك يكون مفهوم الجوهر عنده حكم بشيئيته «فالجوهر هو الشيء الخارجى أو هو تجسيد للماهية. أى أن الجوهر هو الماهية متحققة فى الوجود الخارجي»[3].

ولكى ندرك هذا الجوهر، على اساس أنه ذو ماهية ولا يمكن أن يكون

(1) أميـرة حلمي مطر ـ الفلسفة اليونانية ـ دار النهضة العربية ـ القاهرة: 1977 ـ ص 27.
(2) نظمي لوقا ـ الله أساس المعرفة والأخلاق ـ ص 22.
(3) المصدر نفسه ـ ص 23.

هناك جوهر إلا وله ماهية، بينما الماهية كماهية يمكن أن تدرك بدون جوهر، أى أنها لا تتطلب الجوهر من حيث هى ماهية. يقول ديكارت: إن المعنى الذى لدينا عن سائر الأشياء لا يتضمن ضرورة الوجود بل إمكانه فحسب[1] هذا الإمكان فى الوجود ينطبق على سائر الأشياء بدون تحديد الاستثناء الوحيد هو الكائن الكامل كمالا لا متناهيا، لأن هذا الكائن لا يكون ممكن الوجود بل ضرورى الوجود. وهذه الضرورة فى الوجود هى التى متى فرضنا عدم الوجود لزم محال. وهو ما قال به ابن سينا من قبل وديكارت. هنا يتابع ابن سينا فى ذلك ويقول: «إذ يكفى للبرهنة على وجود الله أن تكون ضرورة الوجود متضمنة فى المعنى الذى لدينا عنه»[2].

إذن هناك كائن كامل كمالا لا متناهيا، وجوده ضروري، مكتف بذاته، ولا يحتاج إلى شيء خارج ذاته. وهناك ممكن الوجود، هذا الممكن هو الذى يتساوى فيه الوجود والعدم. أى أنه يمكن أن يوجد ويمكن ألا يوجد. الأول هو الجوهر الحقيقي: الجوهر الأكمل. والثانى: جوهر يحتاج إلى علة تخرجه إلى الوجود، ولذلك فالجوهر عند ديكارت هو:

أولاً: الجوهر بإطلاق أو الجوهر بمعناه الحقيقي.

ثانيا: الجوهـر الممكن أو الجوهر المخلوق.

ويختلف الجوهر بالمعنى الأول عن الجوهر بالمعنى الثانى من حيث الماهية إذ أن الوجود الممكن متضمن فى جميع الطبائع الأخرى. بينما المتضمن فى معنى الله ليس الوجود الممكن فحسب، بل الوجود الضرورى باطلاق»[3].

ويعتبر ديكارت النفس والجسم جوهرين مخلوقين وهما يختلفان من حيث الماهية، إذ أن ماهية النفس التفكير، وماهية الجسم الامتداد.

فالتفكير، والذى هو ماهية النفس، يرجع له الفضل فى وجودنا أو فى إدراك وجودنا إذ نحن موجودون بما نقوم به من تفكير، والجسم موجود أيضا

(1) نجيب بلدي ـ ديكارت ـ سلسلة نوابغ الفكر الغربي ـ دار المعارف بمصر ـ ط الثانية ص 203.
(2) المصدر نفسه ـ ص202.
(3) نظمي لوقا ـ الله أساس المعرفة والأخلاق ـ ص 23.

كجوهر ما دام موضوعا لماهية الامتداد والنفس تأتى قبل الجسم من حيث الترتيب. وذلك لأن ما أثبته ديكارت أولا هو وجود الأنا المفكرة أو الأنا المنطقية وذلك من خلال قيامها بعملية التفكير. فهى إذن متميزة عن الجسم.

الأمر الذى لم يرق لفليسوف مثل «اسبينوزا» الذى اعتبر أن النفس والجسم هما مظهران لله. وليس كما عند ديكارت الذى يرى «النفس متميزة تميزا تاما عن البدن.. ومعرفتها أسهل من معرفة البدن. ويمكن أن تكون على ما هى عليه حتى وإن لم يكن هناك بدن»[1].

وهكذا تعرضت وحدة الإنسان عند ديكارت إلى فصل، ما بين ذات أو الأنا المفكرة وبين جسم كماهية ممتدة فاصبحت هذه الوحدة التى للإنسان جزئين جزء مفكر وجزء ممتد ولما كان اكتشاف الوجود عن طريق الأنا، فإن هذه الأنا هى التى منحت للجسم ماهية أو اكتشفت أن الامتداد هو ماهية الجسم إذ أن الجسم الممتد لا يملك خصائص الأنا، بوصفها ذاتًا مفكرة، إنما كل خصائصه هو الامتداد الذى يعنى الجمود فالجسم شيء ممتد أى هو شيء جامد، فما هى العلاقة بين النفس، والجسم ما بين جوهر مفكر وجوهر ممتد؟ النفس والجسم جوهران مخلوقان فهما ممكنان ولذلك فهما محتاجان إلى جوهر أول مطلق يستند إليه وجودهما. فكان هذا الجوهر المطلق هو الله. وهو الضامن للذات المفكرة والجسم الممتد معا على حد سواء، ويلوح لى أن هذه الإحالة التى أحالها ديكارت إلى الجوهر الأول. لا تعنى عجزا بقدر ما كان هروبا لتفادى عيوب فى مذهبه. وهو أمر كان قد بدا واضحا لفيلسوف لاحق هو «اسبينوزا» الذى رفض الانطلاق من العالم الحسى واتخاذه نقطة بداية ورفض أيضا البداية الديكارتية «الكوجيتو» وذلك لأنه رأى أن الله هو الحقيقى على التمام[2] وما النفس والجسم عنده إلا مظهران أو صفتان أو تجليان لله.

فهناك جوهر واحد فقط هو الله وليس ثمة شيء متناه موجود بذاته، وإن

(1) برتراند رسل ـ تاريخ الفلسفة الغربية ـ ترجمة محمد فتحي الشنيطي ـ ج 3 الهيئة المصرية العامة للكتاب ـ 1977 ـ ص 114.

(2) المصدر نفسه ص124.

كل شيء يحدث فهو تجل لطبيعة الله التى لا يمكن فهمها ومن المستحيل أن تكون الأحداث غير ما هى عليه[1].

نقطة الاختلاف بينهما هى أن ديكارت جعل البداية من الأنا المنطقية وجعل الله هو الضامن لهذه الأنا أو الذات المفكرة. فالأنا هى أولى من حيث المعرفة لا من حيث الوجود هذه الاولوية التى للأنا لا تقرها صوفية «اسبينوزا» الذى فى ضوء تصوفه يرى أن المبدأ الأول من حيث المعرفة هو المبدأ الأول من حيث الوجود. وهذا المبدأ لا يكون إلا الله ذاته وما النفس والجسم وسائر الأشياء إلا تجليات الطبيعة الإلهية. فإذا كان لا وجود إلا لجوهر واحد حقيقى وأن الجواهر الأخرى والأحداث ما هى إلا تجليات لهذا الجوهر الحقيقى فكان لا بد من أن ينتهى الأمر باسبينوزا ـ على الأقل بدواعى الاتساق مع مذهبه ـ إلى حلول تام وهذا ما فعله بالضبط.

أما ديكارت فإنه كان ـ كما يلوح لنا ـ على وعى أو على الأقل كان حريصا على ألا ينتهى إلى حلول تامة وهو الأمر الذى لم يستفد منه اسبينوزا. وذلك لأن مفهوم الله عند ديكارت هو الوجود الحق، وحقيقة الحقائق، إلا أنه أشاد ذاتًا منفصلة عن الله منذ البدء، لتكون حائلا ومانعا له من السقوط فى الحلول من جهة، ومن جهة أخرى ـ وهى الأهم ـ فإن ديكارت كان يرمى إلى بناء فلسفة شاملة. ومعنى ذلك أن أى خطوة يخطوها فإنها فى حقيقة أمرها كانت مقررة سلفا ومحسوبة بدقة. ولهذا فهو قد بدأ هذا البناء لفلسفة شاملة بالأنا المنطقية أو الذات المفكرة أو ما يمكن أن نسميه «الوعي» وعى بالذات، أو بالأنا كجوهر مفكر وكان ذلك من خلال طرحه لكل شيء موضع الشك. فلقد شك فيما تأتى به الحواس وفى الحواس ذاتها. وشك فيما يأتى به العقل، بل شك فى العقل نفسه ولم يبق له إلا هذا الشك والشك تفكير. فإذا كنت أنا اشك فأنا أقوم بالتفكير فأنا افكر، وما دمت أفكر فأنا موجود.

من هذه النقطة بدأ ديكارت فى بناء فلسفته الشاملة، وفى هذا الصدد نود أن نضع هنا نقطتين أو اعتراضين أحدهما شكلى والآخر موضوعي. أما الاعتراض الشكلى فهو: أن ديكارت أثبت الأنا المنطقية عن طريق الشك ولكن

(1) المصدر نفسه ـ ص 124.

ما يدرينى أن ما يدور فى ذهنى هو شك؟ انا هنا لا اشك فى الشك ولكن يستطيع ديكارت أن يقول أنه مهما شككنا فى الشك فهو شك ولكن ما أقصده هو إذا كان الشك قد تناول الحواس والعقل أى أن ما يدور فى عقلى هو موضوع شك. والشك يدور فى عقلي. فكيف أثبت حالة إيجابية بدون أن يكمن فى داخلها شكها الخاص بها.

أما الاعتراض الثاني: فهو أن ديكارت قد شك وأثبت كل شيء عن طريق العقل أو التفكير فماذا يكون الموقف لو توقفت عن التفكير؟!

ولهذا كله قلنا إن برهنة ديكارت على وجود الله الضامن، كان لعلاج بعض العيوب فى فلسفته ـ ونحن لا نريد أن نقول ان ديكارت استخدم فكرة الله استخداما وظيفيا ـ إذ أن مكانة العقل الذى شك فيه ديكارت كانت مرموقة إذ أن هذا العقل يفترض أنه حائز على تعريف حقيقى وبالتالى وجود حقيقى للذات الإلهية. وهو افتراض يشك أن يكون فى قدرة العقل الإنسانى أن يصله.

أما التفرقة التى قام بها ديكارت من حيث أنه قدم الكوجيتو أولا من حيث المعرفة، وأن الله أولي من حيث الوجود. هذا الوجود ليس أولى فحسب بل ضرورى ولذلك فإن الأنا معلومة لله إلا أن معنى الأولية المعرفية، إن الأنا لا بد لها من استدلال حتى تصل إلى معرفة الله ومعرفة أن وجوده أولي، فالأنا ـ بعد الخروج من الشك ـ لم تكتشف وجود الإله إلا بعد اكتشاف تفكيرنا ووجودنا. ومن ثم فإن معرفة الله هى فى واقع أمرها نتيجة استدلال، على الرغم من أقوال ديكارت بان الله أولى من حيث الوجود ومن هذا الفهم فإن الأنا هى التى اكتشفت الله وعرفته، وفى هذا نصبح نحن آلهة الإله كما لاحظ فيكو بحق.

إن التدليل على وجود الله يشبه على نحو ما، حل معادلة رياضية. وربما كان ديكارت على وعى بذلك. إذ نراه لا يعتمد إلا على الحواس ـ وربما لأنه لم يكن على ثقة من استخدام الذاكرة ولكن إذا كان لا يوجد أى شيء إلا ما نتصوره بوضوح وتميز. فهل هذا يعنى أن العالم الخارجى الموجود والذى عاد يقين ديكارت به هو من خلق التفكير؟ ثم ألم ير ديكارت أن «الفكر لا يدرك وجودا فى الخارج إلا عن طريق التصورات الواضحة المتميزة عنده وطبقا لها

وبضمان الصدق الإلهي»[1] وفى الواقع أن الفكر لا يخلق الوجود. إنما يسبقه إذ أن الوجود تابع للمعرفة وتال لها[2].

والمعرفة تبدأ من الأنا المنطقية، فإذا ما توقفت هذه الأنا عن التفكير فهل هذا يعنى أن الوجود غير موجود؟ وهل الأنا غير موجودة؟

وهنا نستطيع أن نلمس تأثيرات الفكر الإسلامى وبالذات فكر ابن سينا على ديكارت وإذا كانت هناك صعوبات فى برهنة ابن سينا فهى فى الحقيقة أقل من تلك التى يثيرها الكوجيتو عند ديكارت لسبب بسيط. وهو أن ابن سينا كان على وعى بدور العقل. لذلك نجده «لم يشك فى المعقولات»[3]. ولهذا يبدو أن موقف ابن سينا أكثر صلابة عقليا من موقف ديكارت. لأن الاحتفاظ ببنية ووعى العقل فى تناوله المعقولات مبرر كاف إلى حد ما لمعرفة الله وصفاته.

* * *

(1) محمد ثابت الفندي ـ مع الفيلسوف ـ بيروت: دار النهضة العربية 1980 ـ ص117.

(2) المصدر نفسه ـ ص 117.

(3) محمد ياسين عريبي ـ مواقف ومقاصد ـ ص107.



الفصل الثالث

الصفــات



الصفات

إذا كانت كل خطوة تخطوها المعرفة إلى الأمام، تثير وتحمل معها علامات استفهام جديدة، وربما تكون أكثر خطورة من تلك قامت من أجل أن تحلها وتفك رموزها وأسرارها، فإذا كان هذا يصدق على المعرفة الإنسانية بصورة عامة فإنه يصدق على هذا المبحث بصورة خاصة، وذلك لأن الحلول التي قدمت لمشاكل هذا المبحث قد تصل في بعض الأحيان إلى ما يمكن أن نطلق عليه «ترفا فكريا» وهذا الترف واللهو في بعض الأحيان كان على حساب بعض القضايا الحاسمة، التي لو كان الاهتمام بها بشكل جدي لكانت حلت حلا مثمرا، ولا نقول حلًا حاسما.

وهذا لا يعني أن هذا المبحث لم يكن خصبا أو أنه لم يأت بحلول على الإطلاق. كلا إن ما نقصده، هو أنه لولا هذا التشعب الكثيف للمشكلات وتفرعها وتعقدها لكان الأمر أفضل من ذلك بكثير سواء في أمور العقيدة ذاتها، أو في عالم المعاني السيمانطقيا وفي المنطق الصوري بل حتى في العلوم الطبيعية، فمثلا في علم المعاني. كان من الممكن أن يؤتي هذا المبحث ثمارًا طيبة لولا تشعب المبحث وتعقيده، ومن ثم بعده عن النقطة التي ابتدأ منها. إذ أن من المعروف «أن بداية البحث في الصفات انطلقت من التساؤل عن العلاقة بين الإسم والتسمية والمسمى»[1] هذه البداية كانت اقتراحا رائعا لم يحسن فهمه فهما دقيقا. وربما عزونا ذلك ـ وهذا ليس تبريرا ـ إلى أن الدوافع وراء قيام هذا المبحث لم تكن لغوية بحتة. أعني أن هذه البداية اللغوية لم تنطلق من أجل اللغة، بل كانت مجرد إثارة سؤال ملح وهام في سبيل الدفاع العقلي عن العقيدة والذي كان منطقه وأساسه الدفاع عن أسماء الله الحسنى وصفاته، ضد

(1) محمد ياسين عريبي ـ مواقف ومقاصد ـ ص 65.

ما تحمله الديانات الأخرى من تصور عن الله وصفاته. لذلك كان هذا التصور فى قيام علم المعانى للمعانى واضحًا ومحددًا.

ورغم كل ذلك فإننا نجد أن هذا المبحث أسهم إسهاما كبيرا فى تقديم الأرضية الخصبة للتدليل على وجود الله وخاصة فى الدليل الوجودي. إذ يعتبر توحيد المعتزلة بين الذات والصفات الأساس الذى قام عليه الدليل الوجودى وكذلك من خلال هذا المبحث تعرضت قداسة منطق «ارسطو» إلى النقد فمن خلال هذا المبحث استطاع بعض علماء الكلام الهجوم بعنف على منطق أرسطو وأساسياته وهو ما يعرف «أو ما يمكننا تسميته بأزمة المنطق الصورى»[1] وكان الهجوم يتمثل خصوصا فى نقد مبدأ الثالث المرفوع أو عدم التناقض وهو موقف بعض الأشاعرة وما قدمته نظرية الأحوال.

وبنظرة عامة نستطيع أن نحدد الخطوات التى ساعدت على قيام هذا المبحث على النحو التالي: ـ

1 ـ كانت لله صفات محددة، فى ديانتين سماويتين، هما اليهودية والمسيحية، فكان لا بد أن تكون هناك نظرة إسلامية شاملة لله وصفاته.

2 ـ كان قيام البحث فى علاقة الإسم بالمسمى بالتسمية. من أجل الاهتداء إلى صياغة إسلامية محددة وواضحة.

3 ـ وكان الهدف من ذلك هو الرد على تصورات اليهودية والمسيحية وخصوصا فى نقاط الاختلاف فيما بينها فمن المعروف أن الإسلام جاءت معتقداته تعديلا لديانتين سماويتين قبله تعديلا للمسيحية فى تشبيهها المخلوق بالخالق أو إضفاء صفات الوهية على الإنسان. وتعديلا لليهودية لتشبيهها الخالق بالمخلوق، أو اضفاء صفات إنسانية على الله[2].

كانت هذه صورة هذا المبحث خارجيًا، أما داخليا أعنى على مستوى الفكر الإسلامى فإنه فى الواقع كان يمثل صراعا فكريا بين فريقين أو عقليتين مختلفتين فيما بينهما: عقلية منطقية وعقلية واقعية. فالفريق الأول كان يتمسك

(1) المصدر نفسه ـ ص 65.

(2) احمد محمود صبحي ـ في علم الكلام ـ الأسكندرية: دار الكتب الجامعية ـ 1969 ـ ص 89.

بمنطق أرسطو وقوانينه. والثانى الأشاعرة يقولون بأن الصفات زائدة عن الذات.

فالقائلون بأن صفات الله تعالى هى عين ذاته يتخذون من مبدأ الذاتية منطلقًا لهم أى أنهم وجدوا فى هذا المبدأ المستند الذى يستندون إليه. هذا المبدأ وهو المعروف فى الفكر الإسلامى بمبدأ الهوية أو الهوهو أما القائلون بأن الصفات زائدة على الذات فهم يرفضون مثل هذا القول، أى التوحيد بين الذات والصفات ويعتبرون الصفات زائدة على الذات ومن ثم فإن مبدأ الهوية لا يمكن أن يكون مبدأ صحيحا فى هذا المضمار. ولذلك فإنهم انتقدوا منطق أرسطو وقوانينه الأساسية واتجهوا نحو أساس هذا المنطق لأن هذا الأساس هو البديهيات التى يقوم عليها وهى قوانين الفكر الأساسية[1] هذه القوانين هى قوانين الذاتية وقانون عدم التناقض. وقانون الثالث المرفوع. فهذا الاتجاه نقد هذه القوانين والتى تعتبر أساس منطق أرسطو أو هى قوانينه الأساسية. وهو نقد يشبه إلى حد ما اتجاه المناطقة المعاصرين فى نقدهم لبديهيات العقل كما هى عند أرسطو[2].

من هنا نرى كيف انعكس البحث فى الصفات إلى البحث فى العلوم والأحكام. هل هى تحليلية أو تركيبية. إذ أن القائلين بأن الصفات هى عين الذات يرون انها قضية تحليلية. أما القائلون بأن الصفات زائدة عن الذات فيرون الحكم فيها تركيبي، فالصراع الفكرى إذن وعلى نحو آخر، هو صراع حول تحديد الأحكام التحليلية والتركيبية[3] أى أنه صراع بين اتجاه متمسك بمنطق أرسطو وآخر يرفضه.

هذا لا يعنى أن الفكر الإسلامى هو أول فكر يخرج وينقد منطق أرسطو بل ويتمرد عليه. إذ أن هذا الخروج، نجد بعض مقدماته حتى قبل أرسطو نفسه. ولسنا نطبق ذلك بأثر رجعي. فالواقع أن أرسطو، لم يكن هو واضع المنطق، فقد وجد التفكير المنطقى قبله، إنما يرجع له الفضل فى تحديد وتنظيم وتنسيق هذه القوانين الموجودة، فإذا كان هناك خروج أى نقد لهذه

(1) علي سامي النشار ـ مناهج البحث عند مفكري الإسلام ـ دار المعارف ـ ط الرابعة ـ 1978 ـ ص 114.

(2) المصدر نفسه ـ ص 114.

(3) محمد ياسين عريبي ـ مواقف ومقاصد ـ ص 143.

المبادىء أو القوانين التى حددها أرسطو، فإن هذه المبادىء والقوانين كانت موجودة قبله، ونستطيع أن نطبق ذلك على أرسطو نفسه قبل أن ينظم قوانين المنطق، ألم يكن يفكر ويتفلسف ويتعلم وفق هذه المبادىء التى تعتمد على طبيعة العقل.

حتى هذه المبادىء التى وجدت قبل أرسطو. كان هناك خارجون عليها. فها هو «هيراقليطس» يهاجم مبدأ الذاتية، ونادى بالجمع بين النقيضين، فلشئ يكون ولا يكون ونحن لا نستطيع أن نخطو فى نفس النهر مرتين. والموقف السوفسطائى انتقد هذا المبدأ على نحو آخر إذ أن الشعار «الإنسان مقياس الأشياء جميعًا» يعنى أن المعرفة نسبية ومن ثم فإن الحقيقة ذاتها نسبية. ليس ثمة قانون ثابت يستطيع أن يفصل فى الأمر فالحقيقة هى ما تبدو لى حقيقة ليس هناك حقيقة فى ذاتها ثابتة. إنما أنا مرجع الأمر الذى يقرر بان هذه الحقيقة هى حقيقة لانها تبدو لى كذلك.

لذلك كله قلنا إن النقد الإسلامى لم يكن نقدا ليس له أساس تاريخي. إنما هو نقد من جملة انتقادات وجهت إلى هذا المنطق، وأن هذا النقد يتميز بأنه كانت له اهداف وحقق نتائج سواء على مستوى الفكر العام، أو مستوى الصراع الذى دار بين الفرق الإسلامية نفسها وسيتضح ذلك من خلال نقاشنا القادم وذلك بعد تحديدنا لأطر واتجاهات الفرق الإسلامية التى نستطيع أن نحددها فى اتجاهات رئيسية على النحو التالي: ـ

1 ـ المجسمة: وهم يثبتون الجسمية لله من يد جارحة ووجه وسمع كالاسماع. وأن الله ينزل نزول حركة وانتقال[1].

2 ـ المجسمة بلا كيف: يرون أن الله يتصف بما وصف به نفسه فى القرآن وبما وصفه رسوله الكريم من يد، وعين، وغير ذلك، بدون تمثيل أو بلا كيف ولذلك أطلق عليهم البلا الكيفيين[2].

3 ـ المعتزلة والفلاسفة التنزيه المطلق لله ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ﴾ بالنسبة للمجسمة أو المشبهة الغلاة فإننا وإن كنا لا نريد دراستهم دراسة نقدية

(1) المصدر نفسه ـ ص 117 وما بعدها.

(2) الشهرستاني ـ الملل والنحل ـ المطبعة الأدبية ـ ط الثانية ـ 1317 هـ ـ ص117.

مفصلة، إلا أننا سنحاول أن نلقى بعض الضوء على مذهبهم بصورة عامة، خصوصا وأن الشهرستانى قد جعل المشبهة والكرامية والأشاعرة من جملة الصفاتية[1] إلا أن هناك بعض الاختلاف بين المجسمة والمشبهة وبين الأشاعرة. وذلك على الرغم من أن العادة قد جرت على اعتبار الأشاعرة من ضمن الصفاتية، إلا أننا فى الواقع نجد أن موقفهم يبتعد عن موقف المشبهة. فهم يفرقون بين صفات الله وصفات المخلوقين. وإذا كانوا يثبتون صفات لله فإن هذه الصفات أحكام تقديرية، أما الصفات الخبرية والتى وردت فى القرآن الكريم فإنهم «يثبتونها بلا كيف».

فالصفات إذن عند الأشاعرة تختلف عنها عند غلاة المشبهة. فعند هؤلاء الغلاة نجد أن تشبيهاتهم لله، صارخة وموغلة فى التجسيد. الأمر الذى لم يوجد إلا عند القرائين من اليهود كما يقول الشهرستاني. أما فى الفكر الإسلامى فإن بعض المتطرفين من الشيعة يمثلون علامة بارزة على ذلك وعند بعض الشيعة يجتمع الموقف اليهودى والمسيحى من الصفات، فإذا كانت المسيحية قد ذهبت إلى تأليه الإنسان فإن اليهودية ذهبت إلى أنسنَتَ الله، أى جعل الله إنسانا، وغلاة الشيعة قالوا بالموقفين معا الأمر الذى دعا مفكرا كالشهرستانى إلى وصفهم بالغلو والتقصير. أما الغلو فتشبيه بعض أئمتهم بالإله تعالى وتقديسه. أما التقصير فتشبيه الاله بواحد من الخلق[2].

ونحن نرى أن الأمر وإن كان لا يصل إلى هذا الحد الذى وصفه الشهرستاني، إلا أنه من المعروف أن الله فى نظرهم له علم كالعلوم وقدرة كالقدرة، وسمع كالأسماع وبصر كالأبصار، وأن الله يرى مكيفا محدودا يوم القيامة، وأنه سبحانه يجلس على العرش. والعرش مكان له ويد الله المذكورة فى القرآن يد جارحة ووجهه وجه صورة وأنه سبحانه وتعالى ينزل نزول حركة وانتقال من مكان إلى مكان واستواؤه على العرش، جلوس عليه وحلول فيه[3].

(1) المصدر نفسه ـ ص 118.
(2) المصدر نفسه ـ 118.
(3) أنظر المصدر نفسه ـ ص 138.

ومن هذا نرى أن الأشاعرة لم يكونوا صفاتية بالمعنى السابق ولم يذهبوا إلى ما ذهب إليه غلاة المجسمة بل أن موقفهم يعتبر موقفا وسطا فى التنزيه المطلق والتجسيم الصارخ فهم قد «التزموا الموقف الوسط بين العقل والنقل»[1] وذلك بصدد الصفات الخبرية وهذا ما سنراه الآن.

الأشاعـــرة

يرى الباقلانى الصفة بأنها الشيء الذى يوجد بالموصوف أو يكون له، ويكسبه الوصف الذى هو النعت الذى يصدر عن الصفة[2] وهذا يعنى أن الصفة غير الموصوف تتغير تبعا لوجود الصفة وعدمها، أى أن حكمنا على الموصوف فى حالة وجود الصفة يختلف عن حكمنا عليه حالة عدمها.

والصفة عنده إسم مفرد أى لا تحتمل الصدق أو الكذب، وهذا بعكس الوصف الذى هو قضية تحتمل الصدق والكذب. وعلى ذلك فإن كل وصف صفة وليس كل صفة وصفا[3] فيجوز أن تكون هناك صفات ليست أوصافا وهى لا تحتمل الصدق والكذب أما إذا وجد وصف فإننا نستطيع أن نحكم عليه بالصدق أو بالكذب. والصفات نوعان:

أ ـ صفـــات الـــذات.

ب ـ صفـــات الأفعـــال.

صفات الذات هى الصفات الثبوتية وهى قائمة بالذات ومعنى القيام بالذات هنا هو أن هذه الصفات تعني «لا هى هو ولا هى غيره» وفى هذا التفسير مخالفة لكل من المعتزلة فى فهمهم للقيام بالذات من جهة، ومن جهة أخرى المخالفة للتصور المسيحى القائل «بمغايرة الصفات للذات»[4] أى أن الصفات، ليست هى الذات بحيث لا تنفصل عنها وليست هى مفصولة عنها إلى درجة ألا تكون هناك علاقة بينهما، إنما هى الصفات قائمة فيه ليست هو وليست غيره،

(1) أحمد محمود صبحي ـ في علم الكلام ـ ص 224.

(2) الباقلاني ـ التمهيد في الرد على الملحدة المعطلة والرافضة والخوارج والمعتزلة ـ تقديم محمود محمد الحضيري ومحمد عبد الهادي ابو ريدة ـ القاهرة: دار الفكر العربى ـ 1947 ـ ص153.

(3) أحمد محمود صبحي ـ فى علم الكلام ـ ص193.

(4) المصدر نفسه ـ ص 193.

يقول الغزالى إن للصفات السبع معان زائدة على مفهوم الذات وهى ثابتة الأعيان والأحكام ومعنى ثبوت الأعيان أنها ليست نفس الذات ولا خارجة عنها[1] أى أن الصفة بنعتها صفة لها وجود إلى درجة أنها ليست هى الذات ولكنها غير مفصولة عنها إلى درجة اعتبارها خارجة عن الذات، وهذه الصفات التى يقصدها الغزالى هى الحياة العلم، القدرة، السمع، البصر، الإرادة، الكلام. وهى الصفات الثبوتية أى أنها قائمة بالذات لا تنفصل عنها.

أما النوع الثانى من الصفات فهى صفات الأفعال، وهى التى توجد بعد أن لم تكن أى أنها حادثة ومتأخرة عن الذات إنها كانت معدومة ثم وجدت إذ أن اتصاف الله بأنه خالق إنما يكون بعد وجود المخلوق[2] هذه الصفات ليست هى عين الذات بل زائدة عن الذات، لأن القول بأن هذه الصفات هى عين الذات يقتضى القول أن الله نفسه حادث ما دامت الصفة التى هى عين ذاته حادثة وكذلك لا نستطيع أن نقول أنها غير الذات وإن الذات محل لها يستلزم القول أن تكون الذات محلا للحوادث ولم يدع لذلك أحد[3].

وهناك نوع آخر من الصفات وهى الصفات المجازية مثل «كاره» و«غاضب». هذا النوع من الصفات ينقسم قسمين فمنها ما يمكن أن يعود إلى الصفات الثبوتية ومنها ما يعود إلى صفات الأفعال كالرازق.

هذه الصفات التى نطلقها على الله أو نصف بها الله لا تشبه صفات الإنسان ولا تشترك معها فى شيء إلا فى الإسم أو فى الحروف التى يتركب منها الإسم، وهذا الاشتراك على كل حال لا يعنى أن للإنسان أسماء كالتى للخالق إنما ليدل بها على أن للخالق اسماء هى أوصافًا تعلقت بهم[4].

فإذا ما عدنا إلى موقف الأشاعرة بوجه عام فنجدهم يأخذون بظاهر النص وهم لا يتأولون إلا عند الضرورة أو لحجة وقد شرح الشهرستانى موقفهم هذا فقال: ومنهم من توقف فى التأويل وقال، عرفنا بمقتضى العقل أن الله تعالى

---

(1) الغزالى ـ الاقتصاد فى الاعتقاد ـ ص 96.

(2) محمد جواد مغنية ـ معالم الفلسفة الاسلامية ـ ص115 ـ 116.

(3) المصدر نفسه ـ ص116.

(4) أنظر: الباقلانى ـ التمهيد ـ ص153.

ليس كمثله شيء. فلا يشبه شيئا من المخلوقات ولا يشبهه شيء منها وقطعنا بذلك إلا أنّا لا نعرف معنى اللفظ الوارد فيه مثل قوله تعالى: ﴿ٱلرَّحْمَٰنُ عَلَى ٱلْعَرْشِ ٱسْتَوَىٰ﴾ [(20) طه: الآية 5] ومثل قوله: ﴿خَلَقْتُ بِيَدَيَّ﴾ [(38) ص: الآية 75]، ومثل قوله ﴿وَجَآءَ رَبُّكَ﴾ [(89) الفجر: الآية 22] إلى غير ذلك، ولسنا مكلفين بمعرفة تفسير هذه الآيات وتأويلها بل التكليف قد ورد بأنه لا شريك له وليس كمثله شيء وذلك اثبتناه يقينا[1] فالأشاعرة يأخذون إذن على أن كلام الله سبحانه وتعالى يجب أن يكون على ظاهره وحقيقته وليست هناك حاجة إلى تأويله وتفسيره إلا لضرورة. ومن هنا نستطيع أن نجدد الأساس العام لفكرة الأشاعرة فى النقاط الآتية: -

1 - إن صفات الله يجب أن تكون كما وصف الله بها نفسه دون تأويل أو تفسير وذلك خوفا من وقوعهم فى الزيغ كما فى الآية الكريمة ﴿فَأَمَّا ٱلَّذِينَ فِى قُلُوبِهِمْ زَيْغٌ فَيَتَّبِعُونَ مَا تَشَٰبَهَ مِنْهُ ٱبْتِغَآءَ ٱلْفِتْنَةِ وَٱبْتِغَآءَ تَأْوِيلِهِۦ وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُۥٓ إِلَّا ٱللَّهُ وَٱلرَّٰسِخُونَ فِى ٱلْعِلْمِ يَقُولُونَ ءَامَنَّا بِهِۦ كُلٌّ مِّنْ عِندِ رَبِّنَا وَمَا يَذَّكَّرُ إِلَّآ أُو۟لُوا۟ ٱلْأَلْبَٰبِ﴾ [(3) آل عمران: الآية 7].

2 - إن التأويل أمر مظنون بالاتفاق والقول فى صفات البارى بالظن غير جائز بل ان الموقف الصحيح هو الذى ورد فى القرآن وهو موقف الراسخون فى العلم ﴿ءَامَنَّا بِهِۦ كُلٌّ مِّنْ عِندِ رَبِّنَا﴾.

3 - إن خطأ المعتزلة فى أنهم أصدروا أحكاما وتقديرات على البشر ومن خلالها - أعنى من خلال ما يجرى على الإنسان من حوادث - فإنهم أرادوا أن نحكم ونقدر وفقا لذلك على أفعال الله وهذا غير جائز.

4 - ينكر الأشاعرة أى صفات لله لم ترد فى القرآن، أما ما ورد فى القرآن فهم لا ينكرونها، فالله لا يشبهه شيء ولا يشبه شيئا وهو واحد عالم حي، قادر، وهذه الأسماء التى سمى بها الله نفسه مشتقة من صفات فلا بد من إثبات هذه الصفات له، فقولنا: عالم مشتقة من علم، وقادر مشتقة من قدرة، وحى مشتقة من الحياة، ومريد مشتقة من الإرادة.

---

(1) الشهرستانى - الملل والنحل - ج1 - ص117.

يرى بعض الأشاعرة أن هذه الصفات قائمة بذات الله، ورغم قيامها بالذات إلا أنها زائدة على الذات وليست هى الذات كما يذهب إلى ذلك المعتزلة، فهم يرون فى هذا الموقف المعتزلى وهو التوحيد بين الذات والصفات تعطيلا من جهة ومن جهة أخرى فإن المعتزلة ـ كما يرى بعض الأشاعرة ـ يساوون بين المفاهيم ـ جميعا رغم اختلافها وتباينها «إذ لا يتصور أن يكون حيا بغير حياة ولا عالما بغير علم أو قادرا بغير قدرة أو مريدا بغير إرادة بل إن الله عالم بعلم وقادر بقدرة وحى بحياة ومريد بإرادة وذلك لأن من قال أنه عالم ولا علم له كان متناقضا. وكذلك القول فى القدرة والقادر والحياة والحي[1].

هذه الصفات هى صفات أزلية، وهى سبع صفات على ما يقول الأشعرى وهى العلم والقدرة والحياة والإرادة والسمع والبصر والكلام. ورغم أن هذه الصفات أزلية إلا أنها زائدة عن الذات وفى هذا يخالفون المعتزلة. ولكن هل معنى ذلك أن هذه الصفات التى هى زائدة عن الذات هل هى مغايرة للذات؟ ويتفقون فى ذلك مع ما ذهبت إليه المسيحية.

فى الواقع أن الأشاعرة لا يذهبون إلى هذا الحد من القول إذ موقفهم هو أن الصفات ليست هى عين الذات وهى قائمة فى الذات، وقد أضاف بعضهم بأن هذه الصفات «لا هى هو ولا هى غيره» وهو ما عرف بنظرية الأحوال.

أما قول المعتزلة بأن الصفات «هى عين الذات» فإن الأشاعرة يرون أن فى ذلك تعطيلا من جهة؛ ومن جهة أخرى فإن هذه الصفات تتساوى من حيث مفاهيمها مع أنها متوافرة متباينة وقد انتقد الأشاعرة هذا الموقف وقالوا أنه بناء على ذلك نستطيع أن نقول يا علم الله أغفر لي[2] ما دامت الذات متساوية مع كونه عالما، فالتمايز بين مفهوم العلم عن سائر الصفات. والتباين بين كل صفة وأخرى لا يكون إلا بإثبات هذه الصفات زائدة عن الذات دون أن يفيد ذلك انفصالا أو استقلالا لهذه الصفات عن الذات»[3] وعلى هذا فإن هذه الصفات

---

(1) أنظر: الاشعرى ـ الابانة عن أصول الديانة ـ تحقيق وتعليق فوقية حسين محمود ـ القاهرة: دار الأنصار ـ 1977 ـ ص82.

(2) المصدر نفسه ـ ص ـ 124 و144.

(3) أحمد محمود صبحى ـ فى علم الكلام ـ ص194.

كما يرى الأشاعرة إن هى إلا معان زائدة على مفهوم الذات وهى ـ كما يقول الغزالى ـ «ثابتة الأعيان والأحكام ومعنى ثبوت الأعيان أنها ليست نفس الذات ولا خارجة عنها»[1].

أما قول المعتزلة «عالم بعلم هو ذاته، قادر بقدرة هى ذاته» إنما يلزم عنه أن يكون مفهوم الصفتين ـ العلم والقدرة ـ مفهوما واحدا، ومن ثم يجب أن يعلم بقادريته. وما لم يكن الأمر كذلك فإننا نعلم أن الاعتبارين مختلفان[2] أعنى أن العلم بوصفه مفهوما يختلف عنه مفهوم القدرة. أما القول بأن الله عالم بعلم هو ذاته قادر بقدرة هى ذاته فلا تمييز هنا بين الذات والصفات، وأن الصفات ـ وفقا لذلك ـ ليست متمايزة ولا مختلفة فيما بينها بالنسبة للذات. ولذلك يستوى القول بالعلم والقدرة من حيث أنهما لا يتمايزان فيما بينهما وبين الذات، ولهذا قال الأشعرى فى نقده ـ لهذا الرأى ـ يا علم الله اغفر لي، وذلك لأن الأشاعرة يقررون الأختلاف بين الصفات من حيث هى علم أو قدرة فليس هذا ذاك ولا ذاك هذا. على ألا يفهم من ذلك انفصال بين الذات والصفات. وهو أمر قد تطور فيما بعد عند الأشاعرة إلى نظرية الأحوال.

أما الغزالى فإنه يحدد أحكام الصفات وهي: ـ

1 ـ الحكم الأول: أن الصفات السبعة ليست هى الذات بل زائدة على الذات فالله عالم بعلم قادر بقدرة، حى بحياة، مريد بإرادة وهكذا القول فى جميع الصفات. أما قول المعتزلة فإنه سبحانه عالم بعلم هو ذاته قادر بقدرة هى ذاته، فإن ذلك تعطيل وهى نفى مجرد فإن نفى الماهية نفى للحقيقة ولا يبقى مع نفى الحقيقة إلا لفظ الوجود ولا مسمى له أصلا إذا لم يضف إلى ماهية[3].

2 ـ الحكم الثاني: أن الصفات قائمة فى الذات، أى أن هذه الصفات لا قيام لها إلا فى ذاته سواء كانت فى محل، أو لم تكن فى محل.

3 ـ الحكم الثالث: أن الصفات قديمة إذ لو لم تكن قديمة وكانت حادثة فإن

---

(1) الغزالى ـ الاقتصاد فى الاعتقاد ـ 73.

(2) الشهرستانى ـ الملل والنحل ـ ج1 ـ ص121.

(3) الغزالى ـ الاقتصاد فى الاعتقاد ـ ص 69.

هذا الحادث لا بد له من محل يحدث فيه ولن يكون الله محلا للحوادث وأيضا فإن من معانى أن تكون الصفات حادثة هو أن الله يتصف بصفة لا تقوم به هو محال.

4 ـ الحكم الرابع: أن هناك صفات لله صادقة عليه أبدا، وهذه الصفات الصادقة أزلا وأبدا هى الصفات الثبوتية والتى قررها الأشاعرة.

وختاما لرأي الأشاعرة فى الصفات فإن البعض منهم يرى أن الصفات زائدة على الذات قائمة بها فيما يرى البعض الآخر أن الصفات ليست هى عين الذات وليست هى غيره، وهو ما يعرف فى علم الكلام بنظرية «الأحوال» وقد سمحت كل هذه الآراء لمفكر مثل الغزالى أن يحدد أحكام العلوم الطبيعية على أنها تركيبية تجريبية فى ضوء القول بأن الصفات زائدة عن الذات حيث أنه يرى ان العلاقة بين العلة والمعلول «أو الفعل والفاعل» ليست علاقة تحليلية بمعنى أن الفعل ليس هو الصفة الذاتية للفاعل بل هى صفة زائدة على الذات وهذا ما يعرف بالصفات الزائدة عن الذات عند المتكلمين الأشاعرة.

المعتزلة والفلاسفة

ينطلق المعتزلة من التنزيه المطلق لله ومن ثم يرفضون أن تكون الصفات زائدة على الذات فالله واحد، هذا الواحد بسيط لا كثرة فيه وليس له شريك على أى نحو من انحاء المشاركة سواء فى الصفات أو فى القدم، هذه المشاركة التى نراها فى قول الأشاعرة بأن الصفات زائدة على الذات وقائمة فيها إذ أن ذلك يعنى أن الصفات قديمة ومتكثرة. وهذا سيتنافى مع التنزيه المطلق لله. هذا من جهة ومن جهة أخرى فإن القول بأن الصفات قائمة فى الذات رغم أنها ليست هى الذات. فهل هذا يعنى أن الصفات هى أعراض للجوهر وهو الله؟ وأيا كان الأمر فإن المعتزلة رفضوا فكرة الجوهر الإلهى ذلك لأن القول أن الذات الإلهية جوهر يتقوم بأقانيم أى صفات الوجود والعلم والحياة وقد انتهى إلى إمكان استقلال الأقانيم عن الجوهر وإلى اعتبار الصفات اشخاصا كما هو الحال لدى المسيحيين[1] أى أنه إذا كانت كل صفة مستقلة وقائمة بنفسها

(1) أحمد محمود صبحى ـ فى علم الكلام ـ ص87.

لتعددت الصفات القديمة ومن ثم تعددت الآلهة، وهذا ما يرفضه المعتزلة إذ أن الصفات عندهم هى عين الذات فالله عندهم أو كما يقول الكندى واحد بالعدد، واحد بالذات ولا يمكن أن تكون كثرة فى جوهره[1].

ورفض المعتزلة أيضا التصور اليهودى عن الله وكذلك آراء المشبهة والمجسمة والذين يذهبون إلى تشبيه الله بالمخلوقين فالله» ليس بجسم ولا صورة ولا شخص ولا جوهر ولا طول ولا عرض ولا يتحرك ولا يسكن ولا يتبعض فليس بذى أبعاض وأجزاء ولا تحيط به الأوهام ولا يسمع بالأسماع شيء لا كالأشياء[2] ومعنى ذلك أن السمع والبصر يقتضى الجارحة وهى هنا الأذن والعين وهو ما أنكروه على المجسمة من إثبات اليد الجارحة إلا أنهم قد ذهبوا إلى تاويل ذلك على معنى العلم بالمسموعات والمرئيات. فإذا كان الله ﴿لا تدركه الأبصار﴾ و ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِۦ شَىْءٌ﴾ فكيف نستطيع أن نصفه بصفات ونستطيع من ثم أن نفهم أن هذه الصفات تخص الذات الإلهية؟ أى إذا كان الله ليس كمثله شيء فكيف نستطيع أن نصفه بشيء معين.

رغم اعتراف المعتزلة والفلاسفة أيضا بسمو الذات الإلهية وكذلك القصور الواضح فى عقلية الإنسان ومقدرته الذهنية إلا أنهم يذهبون إلى أنه فى الإمكان أن نعرف الله أو على الأقل أن نصفه دون أن يفيد ذلك أى تشبيه. وذلك انطلاقا من أن الصفات نفسها ما هى إلا اعتبارات ذهنية[3] هذه الاعتبارات الذهنية عبّر عنها المعتزلة بطابع يغلب عليه السلب سواء اكان هذا السلب فى اللفظ أو فى المعنى. وهذا لا يعنى أن الصفات عندهم سلبية كلها ففى الواقع نجد إلى جانب ذلك أيضا صفات ثبوتية أى إيجابية سواء فى اللفظ أو فى المعنى.

فالألفاظ السلبية لفظا ومعنى مثل «ليس بجسم ولا صورة فى جسم لا طول له ولا عرض له ولا تدركه الأبصار. شيء لا كالأشياء[4] أما الألفاظ السلبية معنى مثل الوحدانية والقدم فالواحدانية هى نفى الشريك والقدم نفى

(1) الكندى ـ رسائل الكندى الفلسفية ـ ص143 وما بعدها.
(2) الشهرستانى ـ الملل والنحل ـ ج1 ـ ص.
(3) على سامى النشار ـ فرق وطبقات المعتزلة ـ دار المطبوعات الجامعية ـ 1974 ـ ص87.
(4) أحمد محمود صبحى ـ فى علم الكلام ـ ص87.

الحدوث، وإلى جانب هناك الألفاظ والصفات والإيجابية، فالعلم والحياة والقدرة هى صفات يوصف بها الله ولا يوصف بأضدادها»[1].

هذه الصفات ليست متميزة عن الذات ولا زائدة عنها إنما هى عين الذات ولكن كيف نستطيع أن نميز بين هذه الصفات، أعنى كيف نستطيع أن نقرر أن هذه الصفة مثلا هى صفة القدرة أو هى صفة العلم، طالما أن الصفات لا تختلف عن الذات؟ هل هذا يعنى أنه لا مهرب من أن نصل إلى أن نقول «يا علم الله اغفر لي»؟.

يجيب الأشاعرة بأن اختلاف الصفات يرجع فى أساسه إلى اختلاف مسلوبات هذه الصفات ـ كوجود متكثر والتى هى زائدة على الذات. أما المعتزلة فإن الصفات ليست زائدة على الذات بل هى عين الذات ومن ثم فإنها ليست متكثرة. وها هو النظّام يقول أن صفات الله إثبات لذاته فى الوقت نفسه. نفى مسلوبات هذه الصفات، فمعنى قولى عالم إثبات ذاته، ونفى الجهل عنه وقولى قادر إثبات ذاته ونفى العجز عنه وهكذا[2] إذن اختلاف الصفات يرجع إلى ما نفهمه من هذه المسلوبات، فإذا كان سلب قادر هو عاجز وسلب عالم هو جاهل فإن هذه المسلوبات لا يمكن أن نصف بها الله تعالى. وكذلك فإن معنى قولى جاهل يختلف عن معنى قولى عاجز وهذا الاختلاف لا يوجب كثرة فى ذات الله. إذ أن الله واحد بمعنى أن العلم هو ذاته والقدرة هى ذاته ـ وإنما الاختلاف يكمن فى مسلوبات هذه الصفات، دون أن تكون هناك كثرة. يقول الكندي: إن الله لا تجوز فيه الكثرة لأنه لا ذو هيولى ولا ذو صورة ولا ذو كمية ولا ذو كيفية ولا ذو إضافة ولا موصوف بشيء من باقى المعقولات ولا ذو جنس ولا ذو فصل ولا ذو شخص ولا ذو عرض ولا متحرك فهو إذن وحدة فقط محض أعنى لا شيء غير وحدة[3].

من هذا نرى تأثر الكندى بآراء المعتزلة فى تحليل الصفات الإلهية. هذا التأثير لم يكن مقصورا على الكندى فقط إذ نراه كذلك فى آراء الفارابى وابن سينا وهم الذين يشكلون ما يعرف باتجاه الفلاسفة المشائيين فى الفكر الاسلامى

---

(1) أنظر: المصدر نفسه ـ ص87.

(2) عبدالرحمن بدوى ـ مذاهب الإسلاميين ـ بيروت: دار العلم للملايين ـ 1971 ـ ص208.

(3) الكندى ـ رسائل الكندى الفلسفية ـ ص160.

فمثلا نجد أن الفارابى يهتم اهتماما كبيرا بإظهار وحدة الله وبساطته، وإن صفاته لا تزيد عن ذاته. وإننا نستطيع أن نطلق على الله ما أردنا من الأسماء والتى تدل على مختلف علاقاته مع مخلوقاته منظورا إليها من ناحية الكمال والعظمة الإلهية. فإذا كانت أسماء الله وصفاته متعددة، فإن ذلك لا يعنى أن هناك تعددا فى ذاته إذ أن الله «واحد أحد» يطلق الفارابى معنى الواحد على واجب الوجود بمعنى سلبى أى سلب صفات النقص كنفي الشريك والمثل. ومعنى الأحد أى الذى لا تركيب فى ذاته ولا انقسام ونفى النقص عن الأول إثبات الكمال. وهذا الكمال هو وجوب الوجود الذى هو الوجود. فهو كما عبر ديكارت عن ذلك فيما بعد الكامل كمالا لا متناهيا[1] ففى إثبات هذا الكمال اللامتناهى إثبات لوجوب الوجود هذا الوجوب لا يعنى شيئا سوى الوجود نفسه أى هو بتعبير ابن سينا «تأكيد الوجود» فالفارابى بصورة عامة يرى أن الوجود والوجوب والماهية شيء واحد. وابن سينا ـ كما هو الحال عند الفارابى ـ يؤكد على التوحيد بين الصفات والذات وينطلق لإثبات وجود واجب الوجود من خلال مبدأ الذاتية وعدم التناقض[2] إذ أن واجب الوجود هو واحد لا يقال على كثرة وهو غير قابل للانقسام لا ينقسم فى المعنى ولا فى الكم[3] وعلى هذا يتضح أن ابن سينا يرى أن واجب الوجود ليس بجسم ولا مادة جسم ولا صورة جسم ولا مادة معقولة لصورة معقولة فى مادة معقولة ولا له قسمة لا فى الكم ولا فى المبادىء ولا فى القول فهو واحد من هذه الجهات الثلاثة[4]. وهذا الواحد المنزه عن المادة وعن الصورة وهو لا ينقسم. هو فى ذاته مع صفاته وذاته وبين افعاله وذاته وبالتالى لا يختلف عن ذاته لأنه لا يعقل شيئا خارج ذاته. فهو يعلم ذاته. بعلم هو ذاته. والمعلوم هو ذاته فهو «علم وعالم ومعلوم على السواء، لا اختلاف. وإن العلاقة هنا ليست شيئا سوى الحقيقة فى ذاتها ولذاتها وبذاتها[5].

من هنا كان انتقاد الأشاعرة حين قالوا: «يا علم الله اغفر لي» ما دامت

(1) أنظر: محمد ياسين عريبى ـ مواقف ومقاصد ـ ص84.
(2) المصدر السابق ـ ص 85.
(3) إبن سينا ـ الاشارات والتنبيهات ـ ج3 ـ ص44.
(4) المصدر نفسه ـ ص 44.
(5) محمد ياسين العريبى ـ مواقف ومقاصد ـ ص85.

الذات متساوية مع الصفات واصبحت شيئا واحد، فاصبح العلم هو الذات والقدرة هى الذات. وقد أورد الشهرستانى البرهان التالى عن الأشعرى فيقول: إنكم وافقتمونا بقيام الدليل على كونه عالما قادرا. فلا يخلو، إما أن يكون المفهومين من الصفتين واحدًا أو زائدا؟ فإن كانا واحدا فيجب أن يعلم بقادريته ويقدر بعالميته ويكون من علم الذات مطلقًا كونه عالما قادرا، وليس الأمر كذلك، فعلم إن الاعتبارين مختلفان، فلا يخلو. إما أن يرجع الاختلاف إلى مجرد اللفظ أو إلى الصفة ويظل رجوعه إلى اللفظ المجرد فإن العقل يقضى مفهومين معقولين، ولو قدر عدم الألفاظ راسا ما ارتاب العقل فيما تصوره وبطل رجوعه إلى الحال، فإن إثبات صفة لا تصف الوجود والعدم وإثبات واسطة بين الوجود والعدم والإثبات والنفي. وذلك محال، فتعين الرجوع إلى أن الصفة قائمة بالذات[1].

ولكن المعتزلة يرفضون القول بأن الصفات قائمة فى الذات وزائدة عنها إذ أن ذلك ـ كما قلنا ـ هى مشاركة لله سواء فى الصفات أو الوحدانية لأن ذلك يؤدى إلى كثرة فى ذات الله وقد قدم الغزالى مسالك المعتزلة وكذلك الفلاسفة ـ فيما يرى ـ استحالة الكثرة وحددها على النحو التالي:

1 ـ المسلك الأول: إنه إذا كانت الذات تختلف عن الصفات لم تكن هذا ذلك ولا ذاك هذا فمعنى ذلك أنه لا بد من أن نكون أمام احتمالين:

أ ـ أن تستغنى الذات عن الصفات أو الصفات عن الذات بمعنى أن يستغنى الواحد عن الآخر فى وجوده.

ب ـ أن يفتقر كل واحد منهما إلى الآخر. أى أن تكون الذات مفتقرة إلى الصفات أو الصفات مفتقرة إلى الذات.

ويلخص الغزالى رأى الفلاسفة فى هذين الاحتمالين اللذين قدمهما على لسانهم بالقول: فإذا كان كل واحد منهما مستغنيا فى وجوده عن الآخر ففى ذلك القول بالاثنينية وهذا محال. اما أن يحتاج كل واحد منهما إلى الآخر وهذا الاحتياج هو نقص وهذا لا يجوز، إذ معنى واجب الوجود هو أنه مستغن عن

---

(1) الشهرستانى ـ الملل والنحل ـ ج1 ـ ص 120 ـ 121.

كل واحد من غيره. أى أن واجب الوجود مكتف فى وجوده بذاته وهو لا يستمد وجوده من غيره لأنه حينذاك يكون هذا الغير هو لله واجب الوجود.

ولكن هذا النقد يفترض ـ كما يلوح لنا ـ واحدية الماهية لكل من الصفات وللذات بمعنى أن ماهية واجب الوجود هى من نفس نوع ماهية ممكن الوجود الأمر الذى كان يرى من خلاله المعتزلة وكذلك الفلاسفة أن العلاقة بين الماهية والوجود بالنسبة لممكن الوجود تختلف عنها بالنسبة لواجب الوجود بذاته حيث أن هذا الواجب بسيط غير مركب وبالتالى فإن الواجبية والماهية والموجود شيء واحد أو هى معنى واحد لواجب الوجود. وذلك بعكس الممكن بذاته الذى يختلف وجوده عن ماهيته من حيث أنه مركب وليس بسيطًا كما هو الأمر بالنسبة لواجب الوجود.

هذا الأمر نجده يتكرر فى الفلسفة الحديثة حيث أن ديكارت كان يرى هو الآخر بأن فكرة الكامل تتضمن الوجود العينى لواجب الوجود فمفهوم الكامل يلزم عنه بالضرورة أنه موجود ووجه ديكارت نفس الاعتراض الذى وجهه الغزالى للفلاسفة حيث أن مفهوم الممكن بذاته يلزم عنه انه موجود. وكان الرد الذى رد به ابن سينا وتابعه فيه ديكارت هو ان الكامل بسيط غير مركب وبالتالى فإنه يكون من التناقض أن نقول عن الكامل أنه غير موجود. على عكس تصورنا مثلا «الجبل من الذهب» أو «نهر من عسل» لأن هذا التصور مركب من ماهية ووجود.

فإذا ما عدنا إلى الغزالي، فإننا نجده لا يقتنع برد الفلاسفة والمعتزلة من حيث أن فكرة الكامل هى فكرة بسيطة غير مركبة ولهذا لا يختلف الوجوب عن الماهية وعن الوجود إذ رأى أن التصور الكامل أو الواجب لوحده لا يتضمن الوجود ومن ثم فإن هذا الوجود لا يلزم عنه بالضرورة كما يرى ذلك كل من الفارابى وابن سينا.

فالتصور وحده لا يكفى للبرهنة على الوجود الحقيقى نفسه. ونجد أن هذا النقد يتكرر أيضا عند الفليسوف الألمانى «كانط» وذلك بالرد على بساطة الكامل عند ديكارت. إذ لا تناقض عنده ـ كما عند الغزالى من قبله ـ فى القول بأن واجب الوجود غير موجود أو الكامل غير موجود[1].

(1) أنظر: الغزالى ـ تهافت الفلاسفة ـ ص168.

ورغم النقد الموجه للمعتزلة والفلاسفة فى مسألة التوحيد بين الكمال والوجود فإننا نجدهم يقومون بتحليلات متعددة لأثبات الوحدانية من خلال مفهوم البساطة فعلى سبيل المثال نجدهم يؤكدون بأن الصفات إذا كانت زائدة عن الذات فهى إما أن تكون حادثة أو قديمة إذ لو كانت حادثة فإن ذلك يعنى أن الله كان ولم تكن له صفات لأن هذه الصفات حادثة والله قديم فإن الله كان بدون علم ولا قدرة ولا حياة وإنه كان مفتقرا إليها والأمر لا يخلو من تركيب والتركيب هو تعريف بالنوع والفصل كما فى الصور وهو تعريف بالمادة والصورة كما فى الجوهر وهذا كله مناف لبساطة الله[1] ووحدانيته. لأن كل مركب هو ممكن وبالإضافة إلى ذلك فإن القول بأن الصفات الزائدة عن الذات إنما هو قول يثبت عدة قدماء، إذ «يلزم من تعدد القديم إلى أن يصبح هناك عدة قدماء لا قديم واحد. فإذا كان النصارى اثبتوا ثلاثة قدماء فإن الأشاعرة أثبتوا تسعة قدماء[2] ولذلك فإن المعتزلة كانوا حريصين على إثبات القديم الواحد هو الله وليس هناك قديم سواه، أما قول الأشاعرة. فإن ذلك إثبات لعدة قدماء إلى جانب القديم الذى هو الله. ولهذا فإن المعتزلة قالوا بأن الصفات هى عين الذات أى هو عالم بعلم هو ذاته قادر بقدرة هى ذاته. لا بعلم وقدرة زائدة عن الذات.

ويؤكد المعتزلة تناقض مذهب الأشاعرة فى قولهم بأن الصفات قديمة من ناحية وفى قولهم بحدوث العالم من ناحية أخرى حيث أن العلاقة بين الحادث والقديم تؤدى إلى إشكالات متعددة. فإذا كان الأشاعرة يرون أن العالم لا ينفك عن الحوادث فهو حادث ومن ثم فإن العالم حادث فإذا كان ذلك كذلك فكيف يعلم علم الله القديم هذه الحوادث سواء، فى الماضى أو الحاضر أو المستقبل؟ وإذا كان الإنسان يختلف علمه بالماضى عنه فى المستقبل ـ إذا صح أن يكون له هذا العلم ـ فكيف هو الحال بالنسبة لعلم الله؟

ونحن نرى أن الأشاعرة فى قولهم أن الصفات زائدة على الذات. هو قول يقوم على التشبيه بين الصفات الإلهية والصفات الإنسانية، وهذا التشبيه

(1) حنافا خورى ـ تاريخ الفلسفة العربية ـ بيروت: مؤسسة بدران ـ 1966 ـ ص87.

(2) محمد جواد مغنية ـ معالم الفلسفة الاسلامية ـ ص 116 ـ 117.

مغالط لأن الصفات الإلهية تختلف عن الصفات الإنسانية، ومن ثم فانه لا يجوز أن نقيس علم الله بعلمنا المتمثل فى الماضى والحاضر والمستقبل لأن علم الله هو علم كلى سرمدى فهو يعلم الأشياء الجزئية على نحو كلي.

وقد انتقد الغزالى هذا القول باعتبار أن «زيدا» مثلا لو اطاع الله أم عصاه لم يكن عز وجل عالما به ولا يعلم ما يتجدد من أحواله، لأنه بناء على مذهب الفلاسفة لا يعرف زيدًا كفرد إذ هو مفرد وهو داخل إطار الزمان والمكان من حيث الوجود أو الفعل فإذا كان الله لا يعرف هذا الشخص فلا يعرف أفعاله وأحواله بل لا يعرف كفر زيد أو إسلامه وإنما يعرف كفر الإنسان وإسلامه مطلقا كليا غير مخصوص بالأشخاص»[1].

ولتفادى مثل هذه الانتقادات فإن المعتزلة قالوا «بشيئية المعدوم» إذ أن المعتزلة جعلوا «علم الله متعلقا بالموجود والمعدوم أى استواء العلم الأزلى بالنسبة لما هو كائن وما ليس بكائن وما سيكون. وبذلك حلوا الإشكال المتعلق بتغير العلم إذا تغير المعدوم»[2] أى أن الله يعلم الموجود والمعلوم بعلم واحد قديم وعلمه بالحادث وقت حدوثه ـ أى حال عدمه ـ علم واحد والعلم بما سيكون هو بعينه علم بالكون حال الكون»[3].

ولكننا نرى أن هناك سببا آخر للقول بشيئية المعدوم وهو انه لما كان «الله تختلف ماهيته عن ماهية المخلوق. أعنى أن الاختلاف بين ماهية واجب الوجود لذاته وماهية الممكن. هذا الممكن مركب ومن ثم فهو مخلوق؛ أو هو مخلوق فهو مركب، القول بأن الماهية المحدثة ليست حاصلة من الماهية القديمة لأن ذلك يؤدى إلى الحلول الذى هو «تصور أن الله والعالم شيء واحد».

فهم لذلك بصفتهم أصحاب نزعة عقلية ـ قالوا: «بالعدم واعتبروا شيئا وذاتا وحقيقة يمنحها الله الوجود فيصير كائنا»[4]. ولذلك فهم لم ينتهوا إلى ما انتهى إليه بعض الفلاسفة من أمثال اسبينوزا الذى لم يستطع أن يتفادى الحلول

(1) أنظر: الغزالى ـ تهافت الفلاسفة ـ ص166.
(2) أحمد محمود صبحى ـ فى علم الكلام ـ ص195.
(3) المصدر نفسه ـ ص195.
(4) على سامى النشار ـ فرق وطبقات المعتزلة ـ ص139.

إذ اعتبر الأشياء والنفوس الفردية هى محض مظاهر للكائن الإلهى فكل شيء يحدث فهو تجل لطبيعة الله التى لا يمكن فهمها ومن المستحيل منطقيا أن تكون الأحداث غير ما هى عليه[1] ومن هنا فلا شيء للإرادة الفردية الحرة، الأمر الذى يرفضه المعتزلة. إذ هم ينادون بحرية الإرادة الإنسانية، أما عند اسبينوزا فإن كل شيء تحكمه الضرورة المطلقة.

إذن نستطيع أن نقول بصورة إجمالية أن البحث فى الصفات وعلاقتها بالذات قد تشعب وتعدد، بتعدد الآراء والمذاهب وتشعبها إذ نجد من يقول أن الصفات هى عين الذات وهو قول المعتزلة والفلاسفة. ومن يقول بأن الصفات زائدة عن الذات، وقد احتدم الصراع الفكرى بينهما. الأمر الذى انعكس فى نتائج هذا المبحث التى كان من أهمها نقد منطق أرسطو الصورى القائم على مبدأ عدم التناقض وإثبات أن هذا المبدأ غير كاف لإثبات المسائل المتعلقة بالميتافيزيقا التقليدية. وكذلك بالنسبة للعلوم بصورة عامة.

وقد استفاد الفكر الحديث من نقد مثل هذه الآراء والمباحث، واستطاع أن يوجه البحث إلى مسألة الأحكام فى العلوم الطبيعية والرياضية وغير ذلك بدلا من هذه البحوث والآراء الماورائية وهو ما يعرف بالقلب الكوبرينكى أى الابتعاد عن الميتافيزيقا التقليدية بمشاكلها والاهتمام بالإنسان وقضاياه.

وفعلا نجد أن نقد مبحث الصفات قد استطاع أن يمدنا بمادة جيدة وخصوصا عند نقده لمنطق أرسطو. وتقديمه الطريق الصحيح لمسألة الأحكام، سواء أكانت هذه الأحكام أحكامًا طبيعية أو رياضية، مما أدى إلى تطور المعرفة الإنسانية. أما هذا المبحث الميتافزيقى فهو خارج نطاق معرفتنا باعتباره بحثا فى الماورائيات إنما الذى يهمنا هو هذا الانعكاس الذى قدمه لنا نقد هذا المبحث فى مسألة الأحكام الطبيعية والرياضية، انطلاقا من نقده لمنطلق ارسطو. هذا النقد الذى يبدو واضحا وضوحا كاملا من خلال نظرية الأحوال التى هى موضوعنا الآن.

---

(1) برتراند رسل ـ تاريخ الفلسفة الغربية ـ ترجمة محمد فتحى الشنيطى ـ ج3 ـ القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب ـ 1977 ـ ص124.

نظرية الأحوال

إن نظرية الأحوال من النظريات المهمة والتى استطاعت أن تظهر ما فى المنطق الصورى من قصور من خلال نقد أساسه أعنى نقد قوانين الفكر الأساسية كما عرفت فى الفكر الإنساني. فقد حاول القائلون بالأحوال الخروج عن هذا المنطق ورفض قوانينه الاساسية، ومن هذا نستطيع أن نحدد الصراع الفكرى فى نظرية الأحوال بين مدرستين فكريتين على الأقل. مدرسة تتمسك بمنطق أرسطو «الصورى» وتعتبره من الحقائق التى لا يرقى إليها الشك. ومن ثم فقد خلعوا على هذا المنطق قداسة ـ وهذا بعيد عن المنطق ـ لا يجوز الخروج عليها أو الشك فيها ورفضها. والمدرسة الأخرى هى التى رفضت هذا المنطق وتمردت عليه وبينت ما فى هذا المنطق من عيوب وقصور. وهذا ما سنراه الآن.

فما هى الأحوال؟

فى حقيقة الأمر أننا إذا حاولنا أن نجد تعريفاً للأحوال، تعريفا محددا واضحا، فلن نستطيع الحصول على هذا التعريف بسهولة. إذ أن هناك عدة صعوبات تقف حائلا دون التعريف المباشر والسريع للأحوال. واحدى هذه الصعوبات أننا إذا حاولنا تعريف الأحوال، فإن ذلك فى الواقع يعنى إثبات حال للحال وهكذا إلا أننى ارتضى مؤقتا تعريفا لها بأنها «الواسطة بين الموجود والمعدوم»[1] والسبب الذى يجعلنى أقول أن هذا التعريف ليس تعريفا دائما للأحوال بل هو مؤقت هو غموض كلمة «بين» من جهة، ومن جهة أخرى أنها لا تكفى لما نبغيه من تعريف حقيقى ومحدد وواضح.

فالحال على ذلك إذن هو عبارة عن صفة للموجود، لا تكون موجودة ولا معدومة فإن كان الحال صفة فإن هذه الصفة لا تتعلق بكون الشيء موجودا أو معدوما إنما هى تتعلق بالشيء الموجود. فكون الحى حيا، وكون العالم عالما وكون القادر قادرا، إنما يرجع إلى أحوال وراء وجود الحى العالم القادر، وهى الصفات التى تعلم من العلمية والقادرية، والحياة مستقلة عن الذات زائدة

---

(1) على سامى النشار ـ مناهج البحث عند مفكرى الاسلام ـ دار المعارف ـ ط. الرابعة ـ 1978 ـ ص 117.

عليه[1] أعنى أن المعلوم إن كان له ثبوت فى الخارج، اما باستقلاله كالأسود والسواد، وهو الموجود، واما باعتبار تبعية الغير وهو الحال، كالقادرية والعالمية. فإن كان المعلوم ليس له ثبوت فى الخارج فهو المعدوم. فالحال إذن عبارة عن صفة للموجود لا تكون موجودة ولا معدومة واحترزوا بقولهم موجودة من الصفات الوجودية وبقولهم لا معدومة من الصفات السلبية[2].

ومن ذلك نستطيع أن نفهم أن الأحوال لا تتعلق بالمعلوم من حيث وجوده وعدمه، وإنما هى مجرد اعتبارات ذهنية أى أنها «معان معقولة وراء العبارات»[3]. وإن كنا نرى أن الأحوال متمردة على العقل نفسه. إذ أن العقل ـ وهذه عادة تعودناها من منطق أرسطو ـ يقسم الأشياء إلى موجودة إذا كان لها تحقق خارجى أو معدومة إن لم يكن لها تحقق خارجي، والأحوال ليس لها تحقق خارجى على اعتبار أنها معان معقولة وراء العبارات، ولكنها فى نفس الوقت موجودة، فهل هذا يعنى أن الأحوال هنا هي «الممكن»؟

فى الواقع أن الأحوال تختلف عن الممكن إذ أن الممكن قابل للوجود وللعدم أى أن معنى الممكن هو استواء إحتمال الوجود والعدم. فإذا تحقق الوجود صار الممكن موجودا. وإذا لم يتحقق الوجود كان معدوما أو بعبارة أخرى إذا لم يتحقق فى الممكن الوجود فإنه لا يعد موجودا.

أما بالنسبة للأحوال فإن الأمر يختلف إذ أنها أكثر تعقيدا من ذلك إذ ما نكاد ندركها بأيدينا حتى تفر وتتلاشى فإذا كان الممكن يتعلق بالوجود وبالعدم فإن الأحوال لا تتعلق بالوجود والعدم على الرغم من العبارات الواردة فى الصياغة الرسمية لها، إذ أن الأحوال تتعلق بما وراء الموجود أى أنها إثبات على نحو ما ولكن هل فى القول «لا موجودة ولا معدومة» أى إثبات؟.

إن هذا السؤال الذى يبدو سؤالا هاما هو فى حقيقته سؤالاً أرسطيا صرفًا وعلى ذلك فإن الإجابة عنه تقتضى إيجاد جواب مقنع على طريقة منطق أرسطو ولكن لما كان الأمر بخلاف ذلك أعنى أن السؤال ومن ثم الإجابة عنه

---

(1) أحمد محمود صبحى ـ فى علم الكلام ـ ص227.
(2) على سامى النشار ـ مناهج البحث عند مفكرى الاسلام ـ ص117.
(3) عبد الرحمٰن بدوى ـ مذاهب الاسلاميين ـ ص360.

تقع خارج مفاهيم وقوانين أرسطو. بل إن الإجابة هى فى حد ذاتها نقد لهذا المنطق وخروج عليه، فإذن لفهم الأحوال لا بد من طرح الموضوع بطريقة مختلفة.

إن العبارة «لا موجودة ولا معدومة» لا تعنى نفى الوجود حدا ونفى العدم حدا ثانيا. إذ لو كان الأمر كذلك لأصبحت العبارة تقرأ «الحال صفة معدومة وموجودة» وذلك لأن تقسيم هذه العبارة إلى حدين أو أن العبارة تتكون من حدين، يجعل هذا القول على غير ما قصد به. بل لأصبحت نظرية الأحوال برمتها مجرد أحاج وألغاز، ولأصبحت لهوا لفظيا وترفا عقليا.

ولكن لما كان الأمر بخلاف ذلك فعلينا أن ننظر إلى ما يمكن أن يحدث فى حالة تقسيم هذه العبارة. إذ لو أخذنا، الشطر الأول من العبارة حداً اولاً. والشطر الثانى حداً ثانياً، فإن الأمر يبدو هكذا:

الشطر الأول أو الحد الأول: «الحال صفة للموجود لا معدومة».

الشطر الثانى أو الحد الثاني: «الحال صفة للموجود لا موجودة».

الحد الأول مستقلا يمكن أن يفهم منه أن الحال صفة للموجود موجودة وكذلك الأمر بالنسبة للحد الثانى فإنه يفهم منه أن الحال صفة للموجود «معدومة» ويجمعهما معا تقرأ، هكذا: «الحال صفة موجودة ومعدومة. وبصياغتهم هم «لا موجودة ولا معدومة».

ورغم اعتراضنا على هذا التقسيم لأننا نرى أن العبارة واحدة ولا يمكن تقسيمها على هذا النحو، إلا أننا فى الواقع نجد أن أغلب من انتقدوا الأحوال فعلوا ذلك سواء بقصد أو بدونه وأن منهجهم فى هذا الفهم كان ـ كما هى العادة ـ تعاليم أرسطو وتدليلا على ما نقول فاننا نورد مثالين أحدهما حديث والآخر قديم.

المثـــال الأول:

وهو ما أورده الدكتور عبدالرحمن بدوى فى كتابه «مقالات الإسلاميين». منتقدا نظرية الأحوال. فقال «الحال لا يوصف بالوجود ولا بالعدم»، والوجود

عندهم ـ أصحاب الاحوال ـ حال، فكيف يصح أن يقال «الوجود لا يوصف بالوجود؟ وهل هو الا تناقض فى اللفظ والمعنى»؟[1].

ونحن نلاحظ ـ بادىء ذى بدء ـ أن ما أورده الدكتور بدوى هو بعينه الاتجاه الذى يرى معنى العبارة «لا موجودة ولا معدومة» إنها تتكون من حدين: الوجود والعدم. وهما متناقضان وبغض النظر عن وضع «الوجود» نقيضا «للعدم» وهو أمر لا يمكن لنا أن نقول فيه كلمة. إلا أن الذى يهمنا الآن هو أن التعامل مع العبارة السابقة كان على أساس أنها تتكون من حدين. أى اعتبار «لا موجودة» حدا قائما بذاته ومنفصلة عن الحد الثانى الذى هو «لا معدومة» والتى هى فى الوقت نفسه تعامل على أنه حد قائم بذاته ومنفصل عن «لا موجودة» هذا تعامل مع العبارة خاطىء بل فيه سوء فهم للعبارة فى وضعها الصحيح، فالذى فهمه بدوى هو أن الحال «لا موجود» بصفته حدا «ولا معدوم» بصفته حدًا ثانيا. ومن ثم فإن العبارة بدأت له متناقضة وذلك طبقا لقوانين أرسطو الأساسية ونلاحظ أن الدكتور بدوي، يعطى الحال صبغة وجودية متحققة تحققا عيانيا، على الرغم من أنه فى تعريفه للحال أو للأحوال بأنها «معانى معقولة وراء العبارات»[2] أى أنها ليست وجودية بالمعنى التحقق العيانى ونجد أن الأمر لم يتوقف عند هذا، إذ نراه يقول فوق ذلك إن «الوجود عندهم حال» ولو كان الأمر كذلك لكان العدم أيضا حال، ولما كان الأمر بخلاف ذلك أعنى أن الأحوال هى اعتبارات ذهنية وراء الوجود لا علاقة لها بالتحقق لوجود عيانى أو بالعدم على أساس أن العدم هو عدم التحقق العيانى أذ أن كون الحى حيا وكون العالم عالما وكون القادر قادرًا إنما يرجع إلى أحوال وراء وجود الحى العالم القادر»[3].

وإذا كان الدكتور بدوى يتساءل كيف يصح أن يقال: الوجود لا يوصف بالوجود؟[4]. ونحن بدورنا نتساءل: وهل يصح أن يوصف الوجود بالوجود؟.

---

(1) المصدر نفسه ـ ص 358.

(2) المصدر نفسه ـ ص 360.

(3) أحمد محمود صبحى ـ فى علم الكلام ـ ص227.

(4) عبد الرحمٰن بدوى ـ مذاهب الاسلاميين ـ ص358.

وبغض النظر عن أية نظرية فإن سؤالنا هنا عام. فإذا كان الوجود يوصف بالوجود فمعنى ذلك أن نقول إن الوجود موجود أو الوجود وجود، فهل الوجود الأول يختلف عن الوجود الثاني ويصبح الوجود محمولا لموضوع هو الوجود نفسه أما إذا كان لهما نفس المفهوم، فلا معنى لأن نقول الوجود وجود، لأن ذلك ليس أكثر من كلمة متكررة مرتين. أما إذا كان الوجود من حيث هو موضوع يختلف عن الوجود الثاني الذى هو محمول فلا ندرى أيهما الوجود الحقيقي. وإذا كان كل منهما الوجود الحقيقي، فمعنى ذلك أن الوجود ليس وجودا واحدا، وهذا محال لأن ذلك يعنى كثرة الوجودات. وأما أن نقول أن الوجود الحقيقى وجود واحد، ومن ثم لم يعد ما يبرر القول بأن الوجود وجود.

أما النقد الأكثر جدية، كما نرى، والذى يؤكد أن منطق أرسطو، قام بقسط كبير فى محاولة نقد نظرية الأحوال، فهو فهم نظرية الأحوال، فهما أرسطيا أو على الأقل بطريقة أرسطو. وهذا ما تدل عليه عبارة الدكتور بدوي.

فإنه يقول: » الحال لا يوصف بالوجود والعدم والوجود عندهم حال«[1]. فهذه العبارة ناقصة كما نرى. وذلك طبقا لتقاليد أرسطو نفسه. فإذا كان الوجود هنا يعامل كحد، والعدم أيضا يعامل كحد آخر فإن ذلك يعنى أن تكملة الجملة تكون على النحو التالي: «والعدم عندهم حال. فكيف يصح أن يقال: العدم لا يوصف بالعدم». وهكذا نرى تكملة الجملة ما دام الوجود والعدم يعاملان فى نظرية الأحوال على أنهما حدان وفقا لرأى الذين انتقدوا الأحوال. إذ لا معنى لإثبات حد وهو الوجود. وإهمال الطرف الثانى فى الجملة وهو العدم، فإن ما يسرى على الوجود من أحكام يسرى على العدم فى نفس الجملة.

فالأمر لم يكن كما فهمه الدكتور بدوى على أنه مجرد تناقض فى اللفظ والمعنى، إنما هو يكمن فى الفهم الصحيح للمعنى، ومعنى الأحوال لا يمكن أن يفهم بقسمته إلى حدين «وجود وعدم». إذ لو كان الأمر كذلك لكان الأجدر بأصحاب الأحوال أن يقولوا، بأن الأحوال «موجودة ومعدومة» وعلى ذلك يجب علينا ـ أقول يجب بمعنى ما أتمناه أن يكون ـ أن نفهم الجملة على أنها

(1) المصدر نفسه ـ ص358.

تصور ذهنى واحد ومتكامل أو صورة عقلية غير مجزأة. وهذا ليس هروبا من المشكلة بل هو فى الواقع وضع المشكلة فى وضعها الصحيح. فإذا كانت الأحوال تعنى أنها «اللاموجودة، واللامعدومة»، إلا أنها ثابتة أو الثابت كما يقول علماء الكلام، هذا الثابت للحال هو فى واقع أمره شرط للوجود وللعدم. أما اعتبار أن الحال هو الوجود المتحقق عيانيا وأن هذا الوجود له ماهية، فإن هذا الموجود ينقسم بدوره إلى وجود وماهية وهكذا. أو تقسيم العبارة إلى حدود رغم أن الأمر لا يتطلب ذلك إنما نقوم بذلك جريا على عادة وتقليد أرسطو وهذا يعنى فى الواقع ألا نفعل شيئا سوى زيادة تعقيد وغموض المسألة وإبعادها عن الإفهام.

المثال الثانـي:

هو ما قال به ابن حزم فى صورة احراج منطقي. إذ يقول: «إن الأحوال إذا كانت ليست معانى ولا محدودة ولا مضبوطة ولا متميزا بعضها من بعض ولا لتلك الأسماء مسميات أصلا قيل لهم: فهذا معنى العدم حقا، فلم قلتم إنها ليست معدومة. ثم لم سميتموها أحوالا وهى معدومة أما إذا قالوا: هى معان مضبوطة ولها مسميات محدودة متميزة بعضها عن بعض قيل لهم هذه صفة الموجود ولا بد فلم قلتم إنها ليست موجودة»؟[1].

ونحن نستطيع ببساطة وسهولة وفقا لنفس المنطق، الخروج من بين قرنى هذا الإحراج ولكن الذى يهمنا الآن هو أن نشير إلى ابن حزم نفسه فهم عبارة «اللاموجودة واللامعدومة» على أساس أنها مركبة من حدين، وجود وعدم، الشيء ونقيضه. فإذا كان الحد الأول صادقا كان الحد الثانى كاذبا طبقا لمبدأ أرسطو «عدم الجمع بين النقيضين» ونحن حتى بافتراض صحة هذا المبدأ صحة مطلقة ـ وهو أمر مشكوك فيه ـ فإن ذلك المبدأ يصدق حينما يكون هناك الشيء ونقيضه إلى حد موجب والآخر سالبا فإذا نظرنا إلى العبارة «لا موجودة ولا معدومة» نجد أولاً: أن الحدين منفيان فليس هناك حد موجب وحد سالب، فهما منفيان معا.

(1) ابن حزم ـ الفصل فى الملل والأهواء والنحل ـ الموسوعة الادبية ـ ط. الاولى ـ 1317هـ ـ ج5 ـ ص51.

ثانيا: أن العلاقة فيما بين اللاموجود واللامعدوم، هى علاقة تضاد وليست علاقة تناقض.

أما الذى أمامنا، هو أن القضية أو العبارة بكاملها منفية. فليس النفى للوجود بمفرده كحد وللعدم كحد آخر. إنما النفى لهما معا على أنهما عبارة واحدة.

فـإذا كـان «س» رمزًا للوجود.

وإذا كـــان «ص» رمزًا للعـدم.

فإن النفى هنا ليس «س» أو «ص».

إنمـا هـو(«س ص») مـــعًا.

أى أن نفهم من هذا النفى إنها أكثر تجريدا مما تبدو. ورغم ذلك فإن هذا المنطق لا يساعدنا كثيرا ولكن على الأقل لكى نقّرب الفكرة إلى الأفهام فالنفى إذن ليس للوجود؟ أعنى الوجود ليس منفيا كحد بنفس المعنى الذى نقصده حينما ننفى الوجود المتحقق، فالأحوال موجودة ولكن «وجودها بالتبعية كالقادرية والعالمية»[1]. وهى لا معدومة على أساس أن المعدوم هو ما ليس له تحقق فى الخارج.

إذن هنا وجود وهو ما له تحقق فى الخارج كموجود ومعدوم وهو ما ليس له تحقق فى الخارج لهذا قلنا فى بداية هذا المبحث أن تعريف الحال على أنها «الواسطة» بين الوجود والعدم لا يفى بالغرض المطلوب. إذ يعنى أن يكون الحال متحققا وليس هذا هو مقصود القول بالحال ما أقصده أن الحال له من الثبات بحيث يكون لا هو من جهة ولا غيره من جهة أخرى لأننا لا يمكن أن نعلمه بانفراده، ولكن علمنا به يكون مع الذات لا بانفرادها، «إنما تعلم الصفة على الذات لا بانفرادها»[2]. والعلم بالحال مع الذات لا يعنى أنها هى الذات كما لا يعنى أنها منعزلة عنها، وربما يقربنا هذا من القول بأن الحال صفة لا موجودة ولا معدومة على ألا نفهم من ذلك أن هنالك انفصالاً فى العبارة أو

(1) علي سامي النشار ـ مناهج البحث عند مفكرى الاسلام ـ ص117.

(2) الشهرستانى ـ الملل والنحل ـ ج1 ـ ص101.

على أساس أنهما حدان. فهى بتفردها أو انعزالها لا موجودة. وأما العلم بأنها مع الذات فهى تعنى أنها لا معدومة على أن ليس ثمة انفصال بينهما، وكذلك لوجود «حرف الواو» بين اللاموجود واللامعدوم، فإن ذلك لا يعنى صلة الوصل فقط بل تعنى أيضا التواجد معا زمانيا وعقليا. فإذا كان إيحاء الوصل أو العطف هو ربط وايصال حد مع حد آخر أو هو الرابطة بين حدين. ولكن لما كان الأمر كذلك أى أن العبارة واحدة ولا يمكن تجزئتها، فإن الوصل لا يكون بين طرفين بل هو يعنى التواجد معا أو هو تكامل المعنى بتكامل العبارة. هذا المعنى ليس مطلقا، إنما هو معنى أو صفة وراء الوجود ومن ثم ـ كما يقول الشهرستانى ـ فإن العقل «يدرك فرقا ضروريا بين معرفة الشيء مطلقا ومعرفته على صفة، فليس من عرف الذات عرف كونه عالما ولا من عرف الجوهر عرف كونه متميزا قابلا للعرض، فالأحوال ليست هى الذات وليست هى العلم ولا هى الجوهر ولا العرض بل هى صفة معقولة لا موجودة ولا معدومة»(1).

وبنظرية الأحوال نكون قد انتهينا من بحث الصفات الإلهية وهى مقدمة ضرورية لما يأتى بعدها وخصوصا أدلة وجود الله والتى تستند إلى هذا التوحيد بين الصفات والذات خصوصا الدليل الوجودى. وهذا ما سنراه فى الفصل القادم.

* * *

(1) المصدر نفسه ـ ص102.



الفصل الرابع

أدلة وجود الله



أدلة وجود الله

المقصود بأدلة وجود الله: هو البرهنة العقلية لاثبات وجود الله. هذه البرهنة هى الطريق، الذى اختاره المفسرون لبيان أدلتهم ومنطقهم على الوجود الالهى التى يمكن أن نجملها فى ثلاثة أدلة كبرى، وإن كانت لا تعنى أنها الوحيدة إلا أنها فى عمومها تمثل كافة الاتجاهات وهى واضحة بحيث نستطيع أن نعتبرها هى التى تعبر عن كل الادلة لإثبات الوجود أو أنها تشملها جميعها:

1 ـ الدليل الوجودى أو الانطولوجى أو الرياضى.

2 ـ الدليل الكونـــى.

3 ـ الدليل الطبيعى الغائى.

وإلى جانب ذلك هنالك أدلة أخرى تعتمد على العقل فى البرهنة على الوجود الالهى. منها على سبيل المثال: الدليل الذى نادى به الفيلسوف الالمانى «كانط» وهو الدليل المعروف «بالحجة الاخلاقية» وهو يقوم على مقتضيات العدالة، إذ أن من الضرورى، أن يجازى الخيّر، ويعاقب الشرير. ولما كانت الطبيعة لا تفعل ذلك، فمن الضرورى أن يكون فوق الطبيعة موجود أعلى يجازى الخيّر ويعاقب الشرير»[1] وهناك ايضا الدليل القائم على «فكرة الحرية «وقد قال بهذا الدليل «كارل ياسبرز» فالانسان الذى يشعر حقا بحريته يكتسب فى الوقت نفسه اليقين بالله أى أن الحرية بوصفها أساسا للوجود هى والشعور بالتناهى أمران لا ينفصلان وهذا الشعور بالتناهى هو الذى يفتح على العلو وهذا العلو عند ياسبرز تعبير عن الله[2].

---

(1) عبد الرحمٰن بدوى ـ مدخل جديد الى الفلسفة ـ ص23.

(2) المصدر نفسه ـ ص232.

وقد تعددت صورة هذه الادلة العقلية فنجد على سبيل المثال الدليل الطبيعى الغائى عند أرسطو، وهو ما يعرف عنده بالدليل المحرك الذى لا يتحرك وحجة الواجب والممكن عند ابن سينا. وحجة العلية والعلة الاولى وهذا دليل صورة مطابقة لدليل المحرك. هذه الادلة يمكن إدراجها بصورة أو بأخرى ضمن الادلة الثلاث الرئيسية بل إن بعض المفسرين ومنهم كانط يرون أن الدليلين الكونى والغائى يرجعان الى الدليل الوجودى. وفى الواقع نجد أن الدليل الكونى وكذلك الدليل الطبيعى الغائى هما دليلان قائمان بذاتهما. من حيث أنهما ساهما فى حل الكثير من المشكلات الفلسفية فى مجال العلوم الانسانية والطبيعية والدليل الكونى يرتبط على نحو أخر بالحرية. هذا وقد استطاع الفكر الانسانى أن يشتق من هذين الدليلين عدة حجج كحجة المحرك والواجب والممكن وحجة العلية والعلة الاولى وما إلى ذلك.

الدليل الوجودى

يورد البهى هذا القول لهورتن «يبدو، إنه لم يعرض فى الشرق دليل وجودى، ويظهر أنه يلائم طبيعة الشعوب الشمالية»[1]، والواقع أن الاعتقاد السائد فى الفكر الغربى عموما، هو أن القديس إنسلم هو الواضع الاول لهذا الدليل فى صورته المنطقية المفصلة وبعد إنسلم أخذها القديس «بونافنتورا» ثم ديكارت ولينبتز وهيجل. ورغم أن كل هؤلاء قالوا بهذا الدليل. إلا أن ديكارت يعتبر فى الفكر الحديث هو صاحب هذا الدليل وبالتالى فإنه ينسب إليه وحده.

هناك إذن قضيتان الأولى وهى أن الفكر الشرقى والمقصود به الفكر الاسلامى غير قادر على استيعاب أمور تجريدية كما هو الحال فى الدليل الوجودى، وذلك لمحو أو إلغاء أية فكرة عن الجذور الاصلية والتى هى شرقية لهذا الدليل. ولهذا ونتيجة لما سبق فإن القضية الثانية هى إظهار هذا الدليل وكأنه إكتشاف غربى بحت يبدأ بالقديس إنسلم وينتهى عند هيجل.

فإذا كان هذا الدليل حتى على افتراض أنه لا يلائم إلا الشعوب الشمالية فقط. فكيف نفسر نقد لهذا الدليل من قبل أفراد من هذه الشعوب، وهم أفراد

(1) محمد البهى ـ الجانب الإلهى من التفكير الاسلامى ـ بيروت: دار الفكر ـ ط الخامسة ـ 1972 ـ ص413.

لا يستهان بهم، بل ربما كانوا أبرز أفراد هذه الشعوب. فمثلا نجد أن الراهب، «جوفيلون» فى عصر إنسلم نفسه نقد هذا الدليل. وكذلك نقده القديس «توما الاكوينى» وبعد ذلك كان النقد المشهور الذى قدمه كانط، فماذا يعنى ذلك؟ فهل هؤلاء لا ينتمون إلى الشعوب الشمالية ومن ثم فإن هذا الدليل لا يلائم طبيعتهم؟

وأيا كان القول، فإن هذا الدليل إبتكار إسلامى، أنتجه الفكر المسلم الموحد. بل إن هذا الدليل كان الغرض منه محاربة التصورات التى تعتنقها هذه الشعوب الشمالية. يقول الدكتور ياسين عريبى: «يمثل الدليل الوجودى نموذج الصراع بين علم الكلام والفلسفة اليونانية»[1] وهو يمثل نموذج الدفاع الايجابى لعلم الكلام عن فكرة الله فى الاسلام ضد فكرة الجوهر المسيحية، هذا الجوهر الذى يتقوم بأقانيم وانتهى فى المسيحية الى إمكان استقلال الأقانيم عن الجوهر. ولذلك قالوا بأن الصفات هى عين الذات لنفى أدنى تصور لإمكان استقلال الصفات عن الذات[2] فإنهم إعتبروا الصفات والذات شيئا واحدا. وقد تابع الفارابي مفهوم المعتزلة فى هذا الدليل. ونظر إليه من زاوية الكمال الإلهى محاولا بذلك إثبات عدم التناقض فى أن الصفات هى عين الذات وأن الوجود هو الماهية فى واجب والوجود، وإبن سينا تابع عمل المعتزلة والكندى والفارابى.

أما القول بأن هذا الدليل يرجع الفضل فيه الى القديس إنسلم، وذلك إستنادًا الى عبارة وردت فى «المزمور 13 ـ عبارة 1 وهى: فيقول الجاهل فى قلبه: لا إله» وقد ذهب إنسلم إلى هذا الجاهل حين يسمع قول شئ لا يمكن تصور أعظم منه يفهم ما يسمع. وما يفهمه موجود فى عقله حتى لو لم يفهم أن هذا الشئ موجود[3]، لكن خطأ من إعتقد أن إنسلم هو الواضع الحقيقى لهذا الدليل ومبتكره حتى وإن كان فى صياغته المنطقية المفصلة، إذ أن هذا السند التاريخى يمثل مغالطة. إذ أنه ينتقل من الوجود الفعلى لكى يبرهن على موجود عقلى لإثبات موجود وجودا فعليا واقعيا. وفى هذا الانتقال عدم

(1) محمد ياسين عريبى ـ مواقف ومقاصد ـ ص81.

(2) أنظر: أحمد محمود صبحى ـ فى علم الكلام ـ ص88.

(3) أنظر: عبد الرحمٰن بدوى ـ مدخل جديد الى الفلسفة ـ ص218.

شرعية، فإذا كان الجاهل يقول «لا إله» فإن مجرد تصور وجود شئ لا يوجد أعظم منه لا يدعم إيمانه خطوة واحدة، إذ لو تصور هذا الجاهل أو سلم بأن هناك موجود لا يوجد أعظم منه، لم يعد هناك ما يبرز قوله «لا إله» ولكن هل بمجرد تصور هذا الإله يعطى للوجود من كونه فكرة، أو تصور صبغة التحقق الواقعى؟ هذه الإشكالات لا تثيرها برهنة القديس إنسلم فقط بل هى بدأت مع بداية القول بالدليل الوجودى فى الفكر الاسلامى. وهو ما سنحاول مناقشته الآن.

قلنا فى مبحث الصفات أن المعتزلة يوحدون بين الذات والصفات وكان ذلك دفاعا عن الدين الاسلامى ضد التصورات اليهودية والمسيحية، من جهة وضد الفلسفة اليونانية من جهة أخرى. وهو الى جانب ذلك عمل إيجابى. وضع فيه المعتزلة أساسا متينا لفلاسفة الاسلام مثل الكندى والفارابى وابن سينا الذين وإن كانوا قد استفادوا من منطق أرسطو فى بناء هذا الدليل فقد استمروا فى بنائه وإكماله دليلا إسلاميا فى أساسه ومضمونه. إذ أن المقصود بالدليل الوجودى أو الانطولوجى هو التوحيد المطلق بين الوجود والماهية بين الذات والصفات وهو كما قلنا ما نادى به المعتزلة فى صراعهم مع بقية الفرق الكلامية الاسلامية ولا سيما الاشاعرة حول أسماء الله الحسنى وصفاته وأفعاله، وكان تصور المعتزلة إن الصفات إعتبارات ذهنية أو عقلية، فإذا كان من الممكن أختلاف وجوه الاعتبارات طبقا للجهة المنظور منها إلى الشئ الواحد فهذا يعنى أن الشئ الواحد متعدد لذلك رفضوا فكرة الجوهر المسيحية، واعتبروا الصفات التى يمكن أن نصف بها الله رغم جهلنا بحقيقة الذات الإلهية لا تعنى التشبيه أو ما يمكن أن يفهم على إنه يفيد التشبيه. فالله ليس كمثله شئ وقد اعتمد الفارابي على هذا التوحيد بين الذات والصفات، وبرهن عليه من خلال منطق أرسطو وبوجه خاص مبدأ الذاتية وعدم التناقض منظورا إليها من زاوية الكمال الإلهى فى محاولة لإثبات عدم التناقض فى هذا المفهوم[1].

ويعتمد الدليل الوجودى على مبادئ أساسية:

1 ـ إن ماهية واجب الوجود بسيطة غير مركبة.

(1) أنظر: محمد ياسين عريبى ـ مواقف ومقاصد ـ ص82.

2 ـ التوحيد بين ماهية الواجب ووجوده.

3 ـ واجب الوجود ضروري الوجود.

هذه المبادئ تمثل الدليل الوجودى، بل هى الدليل الوجودى نفسه فواجب الوجود يكون ضروريا من حيث وجوده، ومن خلال الضرورة التى تعنى أن واجب الوجود متى فرض غير موجود لزم محال ـ تكون الفرضية الأولى التى ليست سوى الوجود الضرورى، أو وجوب الوجود والتى لا يمكن أن تكون فرضا لعدم الوجود أو اللاوجود أو حتى لإمكان الوجود. إذ أن الممكن هو الذى تتعادل فيه كفتا الوجود والعدم. فهو من حيث الوجود يمكن أن يوجد أو لا يوجد. هذه التفرقة بين الممكن والواجب والتى نجدها عند كل من الفارابي وابن سينا. هى فى حقيقة أمرها، خطوة متقدمة لم يستطيع إرسطو أن يلاحظها وقد أشاد «جلسون» بهذه النظرية الثاقبة العميقة والتى أدركت أن الوجود عرض من إعراض الممكن[1]. يقول ابن سينا «الوجود ليس بماهية لشئ ولا جزء من ماهية شئ أعنى» أن الاشياء التى لها ماهية لا يدخل الوجود فى مفهومها بل هو طارئ عليها[2]. وهذا يختلف عن واجب الوجود، إذ أن الوجود فى واجب الوجود لا يفترق عن ماهيته والوجود. وذلك من خلال الضرورة المنطقية. وهذا يعنى أن الاستدلال على واجب الوجود لا يكون إلا من حيث هو ماهية ووجود، لا فرق بينهما.

وما دامت العلاقة فى واجب الوجود ليست هى علاقة بين طرفين أو حدين إنما هى علاقة الشئ مع نفسه، فإن ذلك يعنى أنه لم يعد هنالك معنى للقول بالعلية فى هذا المجال ولتوضيح ذلك نقول: لما كان واجب الوجود ذاتا واحدة بسيطة لا تركيب فيها. ولا تنقسم، وإن صفاته هى عين ذاته وإن الوحدة التى لله ليست صفة زائدة عن الذات، ولما كانت العلية هى العلاقة ما بين «علة ومعلول» وبغض النظر عن هذه العلاقة، فإننا أمام علة ومعلول، مؤثر ومتأثر، فاعل ومفعول، متقدم وتال، سواء أكان واقعيا أو ذهنيا، أعنى أن القول بالعلية يفترض التقسيم أو التمييز أو الفصل.

---

(1) أتين جلسون ـ روح الفلسفة فى العصر الوسيط ـ ترجمة إمام عبد الفتاح ـ القاهرة: المطبعة الحديثة ـ ص 82 وما بعدها.

(2) ابن سينا ـ الإشارات والتنبيهات ـ القسم الثالث ـ ص49.

ولما كانت ذات البارى واحدة لا تنقسم لا فى الكم ولا فى الذهن، ولا فى اللفظ، فإنه لامعنى للقول بالعلية فى ذات البارى إذ أن الله هو العلة والمعلول هو ذاته، أعنى أنه هو علة نفسه أى هو العلة الكافية لوجوده. كما يرى ابن سينا ذلك خصوصا فى كتابه «النجاة».

سنلاحظ ذلك أيضا من خلال القول، عن علاقة العلم بالمعلوم، بالنسبة لواجب الوجود وهل هى علاقة عليه أم لا؟ فى الواقع أن ابن سينا يرى أن العلاقة بين العلم والمعلوم ليست علاقة العلة والمعلول، بل هى علاقة الشئ بنفسه وهى حسب تصور ابن سينا ليست شيئا آخر سوى الحقيقة فى ذاتها ولذاتها وبذاتها[1]. وعلى ذلك نرى أن العلاقة بين الذات والصفات ما هى إلا علاقة الشئ مع نفسه ولنفسه. وهذا يعنى أن تصورنا لواجب الوجود، يقتضى وجوده، أو ادراكنا لوجوده بأنه واجب الوجود، فإن ذلك يعنى وجوده وجودًا ضروريا. وهذه هى ماهيته. «فإن وجوده لا يمكن أن يكون خارجا عن ذاته لشئ ما أصلا»[2]. هذا الإدراك للوجود الذى هو فى الوقت نفسه، إدراك للماهية، لا يكون ببرهان خارج عن هذا الوجوب، إذا لم يحتج بيننا لثبوت الإله ووحدانيته وبراءاته عن الصفات الى تأمل لغير نفس الوجود، ولم يحتج إلى اعتبار من خلقه وفعله وإن كان دليلا عليه[3] فالوجود إذن لازم لزوما منطقيا من مفهوم واجب الوجود كما يلزم عن مفهوم المثلث القائم الزاوية مساواة لقائمتين.

ونحن أمام موقفين:

الأول: إن واجب الوجود حائز على الوجود العينى أو متضمن للوجود العينى.

الثاني: إن الوجود لازم لزوما منطقيا من مفهوم واجب الوجود.

وفى الأغلب الاعم كان ينظر الى هذين الموقفين على أساس أنهما يعبران عن موقف واحد يتضمنان موقفا واحدا وللتفريق بينهما نقول: إن الموقف الأول

---

(1) محمد ياسين عريبى ـ مواقف ومقاصد ـ ص143.

(2) الفارابى ـ السياسة ـ تحقيق: فوزى مترى نجار ـ ص43.

(3) ابن سينا ـ الإشارات والتنبيهات ـ القسم الثالث ـ ص54.

وهو أن واجب الوجود يتضمن الوجود العينى، هو بصورة ما تعبير عن القول: بأن الصفات زائدة عن الذات، ومن ثم فيمكن أن ينظر إليها على أساس أنها حكم تركيبى، لأننا لو نظرنا هنا إلى هذه العلاقة على أساس أن الذات هى الصفات، فإن ذلك يؤدى أو يمهد الطريق إلى النظرة الصوفية الحلولية كما هو الحال عند «اسبينوزا «إذ أن الله»، له وجود واقعى أو عينى، ولما كان لامتناهيًا، أو كامل كمالا لامتناهيًا فإن هذا الوجود العينى متضمن فى الكامل، وهذا ما يؤدى إلى النظر فى الوجود العينى على إعتبار أنه تجل الله.

الموقف الثانى، يقول بأن الوجود يلزم لزوما منطقيا من مفهوم واجب الوجود أدى الى تجريد الله من كل فاعلية واقعية، وأصبح الله بهذا التصور، إلها مجردا لا علاقة له بالعالم الواقعى العينى، وهو يكاد ـ وفق هذا التصور ـ أن يكون على نحو ما صورة لمثل أفلاطون.

إذ أن مكمن الخطأ هو اعتبار أن الموقفين موقف الوجود العينى وموقف الوجود المنطقى ـ موقف واحد، ومن هنا كانت انتقادات الغزالى وكانط من بعده الدليل الوجودى. وهذا ما سنراه فيما بعد، ويلوح لى أن الفارابي وابن سينا كانا قد إستشعرا هنا الخطأ وربما كان ذلك أحد الاسباب التى دعتهما الى الالتجاء الى نظرية «الفيض» وذلك ليجمعا التصورين معا ولتفادى الحلول ووحدة الوجود وأيضا هروبا لكى لا يكون تصور الله عندهما هو صورة بمعنى من المعانى لمثل أفلاطون فالله له وجود. وهذا الوجود مستمد من ذاته. وهو متصل بالعالم وليس مفارقا كمثل إفلاطون. هذه الصلة يفسرها الفارابي وابن سينا عن طريق فيض أو صدور من عنده تعالى، الامر الذى يقدم البرهان عن العلة التامة، فإذا كان الله كما يصفه الفارابي هو واحد وهو لا ينحاز إلا لذاته ومن هذا الانحياز عمن سواه ليس شيئا سوى توحده فى ذاته[1]. وهذا التوحيد أو الوحدة التى للواجب لا تلبث أن تصبح كثرة عن طريق الفيض إذ متى وجد الأول الوجود الذى هو له لزم ضرورة أن يوجد عنه سائر الموجودات ووجود ما يوجد عنه إنما هو على جهة فيض وجوده لوجود شئ آخر[2] فإذا ما نظرنا

(1) أنظر: الفارابى ـ السياسة المدنية ـ ص 44 ـ 45.

(2) المصدر نفسه ـ ص47.

الى ابن سينا فإننا نجده، يقول: «واجب الوجود هو علة كافية لوجود ما سواه» ال[1]. «واجب الوجود يجب أن يكون مفيدا لكل وجود»[2].

إن عدم التفرقة بين الوجود التصورى أو المنطقى وبين الوجود العينى يؤدى - كما رأينا - الى التباس فى المواقف. ولذلك فنحن نلاحظ بأهمية كبيرة انتقادات الغزالى وكانط فى التفريق بين الوجود التصورى والوجود العينى، وقد كان خطأ الفارابي وابن سينا ومن تبعهما فى هذا الاتجاه، هو إدخالهم أساسا واقعيا على وجود تصورى. فالوجود تصورى من حيث هو كذلك لا يشمل الوجود الواقعى. وإن الحجة التى قدمت لذلك لا تسمح هى أيضا بهذا الإدخال للوجود الواقعى. فالحجة على هذا النحو ليس أساس واقعى ينطبق على المنطق وقضاياه. فالمنطق صورى بحت لا علاقة له بالواقع وما يحدث فيه من حوادث وإن القوانين التى تحكم المنطق هى قوانين فكرية مجردة. وصحة المنطق لا تعتمد على الواقع، أعنى أن الحجة المنطقية لا تتطلب أساسا واقعيا لتكون صادقة، إنما هى تتطلب أن تكون أو تتوفر فيها شروط الاستدلال السليم، ومن هذه الناحية يمكن الحكم بصحة أو عدم صحة قضية منطقية.

أما الانتقال من هذا الموجود التصورى الى الوجود الواقعى، فهو إنتقال غير مباح لأن كل ما لدى هو مجرد وجود تصورى، وسيظل كذلك، ولن أستطيع من هذا الوجود التصورى - وحده - أن أنتقل الى الوجود الواقعى، ولكننا نجد أن القائلين بالدليل الوجودى قد فعلوا ذلك. فمثلا عند ديكارت نجد أنه من الفكرة التى لديه بأنه موجود كامل كمالا لا متناهيا، ينتقل إلى أن الله موجود وجودًا حقيقيا «هذه الحقيقة لم يكتشفها ديكارت من المحسوسات وإنما هى موجودة فى النفس»[3]. هذا الوجود الذى يبدأ إدراكه من النفس أو الذات هو وعى بالوجود الأول المباشر[4]. فالوجود لا يلتمس من الواقع العينى ولكن من خلال الذات التى أدركت وجودها من خلال الفكر لأن التفكير هو ماهية الأنا، وعلى ذلك فإن ديكارت توصل الى إثبات الأنا المفكرة من خلال إثباته

---

(1) ابن سينا - الإشارات والتنبيهات - ص49.

(2) ابن سينا - التعليقات - تحقيق عبد الرحمٰن بدوى - ص77.

(3) نظمى لوقا - الله أساس المعرفة والاخلاق عند ديكارت - ص31.

(4) محمد ثابت الفندى - مع الفيلسوف - ص115.

لحقيقة الفكرة أولا، وذلك لأن الشك أيا كان نوعه هو فى التحليل النهائى تفكير.

فالفكر إذاً ـ هو مقياس الوجود. فالاكتشاف الديكارتى الكوجيتو «أنا أفكر إذن انا موجود» هو إثبات للوجود من خلال التفكير أو الوعى بالأنا. باعتبار أن هذه الأنا، ذات مفكرة أو تقوم بعملية فكرية. وكان هذا يقينه الأول ـ على أساس أن الفكر والوجود شئ واحد ـ لان «مانتصوره تصورا قوى الوضح والتميز فهو حق كله»[1]. هذا التميز والوضوح ندركه بحدس مباشر لا عن طريق استدلال أو عن طريق المعقولات. لأن ديكارت يشك فى هذه المعقولات وهذا ما لم يفعله ابن سينا الذى لم يشك فى المعقولات، لأنه أثبت الأنا وهى ذات عاقلة ومن خلالها اكتشف الكون كله بعد هذه الأنا ذاتا واعية لوجودها الأمر الذى لم يستفد به ديكارت بل إنه كان قد توسع فى الشك حتى شك فى المعقولات، إلا أنه اكتشف أنه مهما شك، فإن هناك حقيقة ألا وهى أنه يشك ولان الشك عملية فكرية. وما دام اكتشف تفكيره فهو عن طريق هذا الإثبات أو الاكتشاف يثبت وجوده ذاتا مفكرة. ومن هذه الذات التى اكتشفها، ينطلق لإثبات وجود الله. من أن فى ذهنه تصورا عن موجود كامل كمالا لا متناهيًا، هذا التصور يقتضى أن يكون هناك موجود يحوز هذا الكمال أى أن الله موجود بناء على الفكرة التى فى ذهنى عن هذا الإله وهى فكرة لا تنطبق إلا على هذا الكائن، ومن ثم فهو موجود بل إن هذا الوجود الذى هو له، هو الوجود الحقيقى.

ببساطة إكثر إن فى ذهنى فكرة كائن كامل كمالا لامتناهيا وهذه الفكرة تقتضى أن يكون ثمة موجود يحوز هذا الكمال. أو إن هذا الكمال هو له. هذا الموجود لا يمكن أن أكون انا أو أن أكون أنا خالق هذه الفكرة، إذ كيف استطيع وأنا الناقص أن أخلق الكامل، فلا بد من موجود يكون هو حقا كامل كمالا لا متناهيا، وهو الذى وضع فى ذهنى هذه الفكرة ما دامت قد تصورته بهذه الصورة، فهو لا بد إذن أن يكون كذلك أى أن «ماهيته هى عين وجوده أى أن مجرد تصور وجود الإله يستلزم وجوده»[2].

---

(1) محمد على أبو ريان ـ الفلسفة ومباحثها ـ ص151.

(2) محمد غلاب ـ مشكلة الألوهية ـ ص61.

هذا التصور يختلف عن الافكار الرياضية، بالرغم من أن ديكارت يورد بهذا الصدد تشبيهات لهذا التصور بفكرة المثلث، إلا أن هذا التصور متميز عن الافكار الرياضية وذلك إنطلاقا من أن «فكرة الكائن الكامل هذه ضرورة تفرض أن علينا نقرر وجود موضوعها كما كانت لفكرة المثلث ضرورة تفرض علينا أن تقرر للمثلث زوايا ثلاثة مساوية فى مجموعها القائمين»[1]. ولما كان لا معنى لمثلث إلا أن تكون زواياه مساوية لقائمين. فكذلك الامر فى فكرة الله أى بمجرد تصوره فنحن فى اللحظة نفسها نقرر وجوده.

وقبل مناقشة هذا الدليل بتفصيل أكثر علينا أن نحاول عقد مقارنة فيما بين الفارابى وابن سينا من جهة وديكارت من جهة أخرى، وذلك لإظهار مواطن الاتفاق والاختلاف فيما بينهم:

قلنا فيما سبق أننا نميز فى الدليل الوجودى والذى تم فيه توحيد الوجود والماهية بين موقفين:

أ ـ أن يكون الوجود لازما لزوما منطقيا من مفهوم واجب الوجود.

ب ـ أن يكون الوجود المستنبط من ماهية الواجب وجودا واقعيا أى أن يكون واجب الوجود حائزا على الوجود العينى من خلال القول بالتوحيد بين الماهية أو الوجود وبينا خطأ كل موقف على حدة. إذا كان القول بالدليل الوجودى متضمنا للموقفين معا. وهو قول نادى به الفارابي وابن سينا وتبعهما فى ذلك ديكارت. هذا الموقف يرى أن وجود واجب الوجود لا يمكن أن يتوقف على الذهن أو محصورًا فى الذهن أى وجوب الوجود ليس قضية منطقية فحسب، بل هو أيضا ومن خلال التعريف حائز للوجود العينى.

أى إنهم إنطلقوا من الوجود الذهنى الواجب الوجود وانتهوا الى القول بالوجود العينى لهذا الواجب، فى حين أن حجتهم لا تسمح لهم بذلك، فإذا كان واجب الوجود ضروريا فإن هذه الضرورة هى ضرورة منطقية تعنى أن نقضيها محال. فيما أن الوجود العينى لا يتضمن هذه الضرورة المنطقية. لان

---

(1) نجيب بلدى ـ ديكارت ـ نوابع الفكر الغربى ـ القاهرة: دار المعارف ـ ط. الثانية ـ 1968 ـ ص 115.

الاختلاف هنا هو فى أن الوجود الاول تحكمه الضرورة المنطقية والحكم فيه تحليلى. أما الوجود العينى فإن الحكم فيه تركيبى. بمعنى أوضح إن الوجود المنطقى هو الذى تكون قضاياه تحليلية أما إذا أردنا أن نتحقق من صدق تلك القضية فإن ذلك لا يكون إلا عن طريق المنطق وتحليل العبارات تحليلا عقليا.

فى هذا السياق، أريد أن أوضح فرقا بسيطا، بين القول إن لله وجودا منطقيا تجريديا كما هو الدليل الوجودى، وبين القول إن الله سبب منطقى للوجود. فإنا لا أبحث عن السبب المنطقى لوجود الله. إذ أن الله سبب منطقى للوجود. وإنما أبحث فى الوجود المنطقى لله كما فى الدليل الوجودى، الذى انطلق بمقتضاه الفارابى وابن سينا وديكارت من أن تصور وجود الله يقتضى وجوده وتوسعوا فى استعمال كلمة «وجود» الى حد الذهاب بالحجة الى صبغه بالوجود العينى وهو أمر لا تتضمنه الحجة ذاتها، وقد فرقنا بين هاتين النظرتين وهما تختلفان من حيث أن الاولى حكم تحليلى والاخرى حكم تركيبى.

مثالاً: على ذلك نقول، بإنهم اتفقوا على أن المثلث كقضية رياضية هو أفضل مثال للتوضيح. فالفكرة التى يريدون البرهنة عليها هى أن تصورنا لله لا بد أن يكون الوجود متضمنا فيه، كما يتضمن المثلث زواياه فإذا كان من المستحيل تصور وجود المثلث المتساوى الساقين بدون أن تكون زواياه مساوية لقائمين. فكذلك لا يمكن تصور موجود كامل كمالاً لا متناهيًا. أو واجب، دون أن يكون موجودا. ولكن وجود المثلث، لا يمكن أن يتحقق له الوجود الواقعى أو العينى من مجرد تصور هذا المثلث إذ يمكن تصور دون أن يكون لهذا المثلث تحقق خارجى عيانى، وهناك من يرى استحالة وجود المثلث الرياضى وجودا عيانيا. ما أقصده أن وجود المثلث متضمن فى تعريفه، دون النظر إن كان هذا المثلث متحققا أو غير متحقق واقعيا. إذ أن وجود المثلث هو وجود ذهنى ولا يمكن أن نستنتج من خلال تعريف المثلث إنه يجوز على الوجود العينى. وكذلك الامر بالنسبة لتصورى لواجب الوجود الذى يلزم له الوجود من مجرد تصورى بأنه موجود يقول ابن سينا الواجب الوجود يكون ضرورى الوجود فإن جوز عليه العدم لم يكن ضرورى الوجود وذلك محال[1]

(1) ابن سينا ـ النجاة ـ ط. الثانية ـ 1938 ـ القسم الثالث ـ ص224.

وكان الفارابي قد قال: «واجب الوجود متى فرض غير موجود لزم محال[1] وفى هذا المعنى أيضا يقول ديكارت: أما فى الله فالماهية والوجود متطابقان لا يمكن الفصل بينهما إذ أن نفس تصورنا لله من حيث أنه تصور الموجود والكامل متضمن الوجود[2].

واتفقوا كذلك على المنهج فإنهم لم ينطلقوا من العالم المادى لاثبات الله ولم ينطلقوا من الاحساسات الفردية أو الحالات النفسية، وإن كان ديكارت لم يكن صامدا تماما فى هذه النقطة الاخيرة، إذ أنه التجأ فعلا الى هذه الحالات النفسية. إلا أن الامر فى عمومه لم يتطلب سوى النظر إلى واجب الوجود فى ذاته وإن تأمله هو خير منهج لإثبات وجوده. وهذا ما يعرف «بالحدس» وإن كنا نحترز من إطلاق هذه التسمية، فديكارت مثلا يرى إن من ضرورة الوجود متضمنه فى تصورنا لواجب الوجود. يقول ديكارت: «وإذا أعاد الفكر بعد ذلك واستعرض الافكار القائمة فيه اكتشف منها فكرة موجود محيط العلم والقدرة كامل غاية الكمال تيسر له بما يراه. فى هذه الفكرة من أن الله ـ وهو ذلك الموجود الكامل على الإطلاق كائن أو موجود لأنه وأن يكن لديه أفكار متميزة عن أشياء أخرى كثيرة. لكنه لا يلحظ فيها شيئا يؤكد له وجود موضوعاتها فى حين أنه يدرك فى هذه الفكرة أنها لا تتضمن الوجود الممكن فحسب كما هو الشأن فى أفكاره عن الاشياء الاخرى، بل الوجود الضرورى الابدى على الاطلاق[3]. وهو ما كان قد ذهب إليه ابن سينا حينما قال: «تأمل كيف لم يحتج بينا لثبوت الإله ووحدانيته وبراءته عن الصفات إلى تأمل لغير نفس الوجود ولم يحتج إلى اعتبار من خلقه وفعله وإن كان ذلك دليلا عليه»[4].

وهناك اتفاق آخر بينهم هو اتفاقهم على صفات الله. فلنتأمل ما قاله الفارابي عن صفات الله «الله هو الوجود التام، هو الوجود بغير علة، لأنه برئ من جميع أنحاء النقص وهو أفضل الوجود، ووجوده لا يمكن أن يكون وجود أصلا مثل وجوده». ولنقارن ذلك بما جاء فى «مبادئ الفلسفة» الذى يقول فيه

---

(1) الفارابى ـ آراء أهل المدينة الفاضلة ـ ص4.

(2) ديكارت ـ مبادئ الفلسفة ـ ترجمة عثمان أمين ـ القاهرة نهضة مصر ـ 1960 ـ ص104.

(3) المصدر نفسه ص ص101 ـ 102.

(4) ابن سينا ـ الإشارات والتنبيهات ـ القسم الثالث ـ ص54.

ديكارت: متى تدبرنا الفكرة التى لدينا عنه رأينا عنه أنه سرمدى، وأنه عالم بكل شئ وقادر على كل شئ ومنبع كل خير وحق وخالق الاشياء جميعا. وإنه آخر الامر مالك فى ذاته كل ما يمكن أن نتبين فيه قسطا من الكمال اللامتناهى وبعبارة أخرى لا تشوبه أدنى شائبة من نقص[1].

مثال آخر يبين ما للفكر الاسلامى من تأثير على الفكر الغربى وخصوصا تأثير ابن سينا على ديكارت. فابن سينا يبين أن فكرة الله بسيطة لا تركيب فيها. ومن ثم فهو واحد لا كثرة فيه، يقول ابن سينا «لا يجوز أن يكون لذاته مبادئ تجتمع فيقوم منها واجب الوجود»[2] فإذا ما نظرنا إلى ديكارت سنجده يقول: «إن فكرتى عن الله تتضمن فى ذاتها، اتحادا مباشرا لكافة الكمالات فيما بينها وذلك مهما بدأ لعقلى من اختلاف بين تلك الكمالات»[3].

وهنا نرى تشابه هذه الآراء بل أن الامر يكاد أن يصل إلى حذو النعل بالنعل، وليس معنى ذلك أنه ليس هناك اختلاف إذ أن الواقع يقودنا الى وجود اختلاف كما قادنا الى وجود التشابه. هذا الاختلاف نحاول أن نجمله فيما يلى:

يكمن الاختلاف بين ابن سينا وديكارت فى اتجاهين:

الاتجاه الاول: إن الاختلاف بينهما كان فى عملية التركيب التى بنى كل منهما تصوره عليها. فمثلا نجد أن ديكارت قد بدأ من الشك، وارتبط هذا الشك إرتباطا أساسيا باكتشاف الذات المفكرة، أما ابن سينا فقد اتبع تركيبا اخر وذلك من حيث أنه أثبت أن وجود النفس وماهيتها شئ واحد وذلك من خلال ما يعرف «بالرجل الطائر» فى كتابه الشفاء وعلى غرار هذا التوحيد بين الماهية والوجود أثبت أن الله وماهيته شئ واحد، أما ديكارت فإنه يرى أن الماهية والوجود شئ واحد فى ذات واجب الوجود، ثم يثبت بعد ذلك الأنا، أو الذات المفكرة جوهرا ماهيته التفكير.

الاتجاه الثانى: هو دور الله أو الدور الذى قام به تصورنا عن الله. فابن

(1) الفارابى ـ آراء أهل المدينة الفاضلة ـ طبعة محمد على صبيح ـ ص1.

(2) ابن سينا ـ النجاة ـ القسم الثالث ـ ص227.

(3) ديكارت ـ التأملات فى الفلسفة الأولى ـ ترجمة عثمان أمين ـ القاهرة: الانجلو المصرية ـ ط. الرابعة ـ 1969 ـ ص19.

سينا إنطلق إلى إثبات واجب الوجود وإن ماهيته عين وجوده وذلك لإثبات أن مفهوم الله مفهوم بسيط لا تركيب فيه وذلك للبرهنة عقليا على وجود الله. أما ديكارت، وإن كان قد فعل ذلك أعنى انطلق لإثبات وجود الله فإن برهنته لم تكن لهذا الغرض فقط، بل كانت أيضا بدواعى بناء مذهب فلسفى شامل. فالله بالنسبة لديكارت ضامن، سواء لحقيقته هو كذات أو للعالم فإذا كان لا بد لاستكمال بناء هذا المذهب الفلسفى الشامل من سند أساسى قوى فإن هذا الاساس لا يمكن ان تكون الأنا لانها ناقصة ولا يمكن أن يكون العالم، فكان لا بد له من حقيقة ثابتة سرمدية خالدة كاملة كمالاً لامتناهيا تسمح له وباطمئنان أن يشيد مذهبه الفلسفى الشامل.

أما فى الفكر الاسلامى عموما فإن الانطلاق لإثبات وجود الله كان نتيجة للصراع الفكرى حول الذات والصفات، هل الصفات هى عين الذات؟ أم الصفات زائدة على الذات؟ أعنى أن محاولة البرهنة على وجود الله انطلقت من حقيقة أن لله وجودا حقيقيا وأن البرهنة على وجود الله هى برهنة عقلية على وجود ليس اكتشاف وجود، وربما لم يجعل هذا فلاسفة الاسلام ليميزوا بين الوجود التصورى كما هو فى القضية «واجب الوجود وضرورى الوجود» وبين أن لواجب وجودا عينيا، أى لم يميزوا بين القضايا والاحكام التحليلية والقضايا والاحكام التركيبية فى مثل هذه الاقوال والادلة.

وعلى هذا فإن القول بأن واجب الوجود، ضرورى الوجود، وإثبات أن هذا الوجود هو وجود عينى واقعى إنما هو توسع أكثر بكثير مما تحتمله الحجة نفسها فالحجة بوصفها صورة فى الوجود التصورى أو المنطقى. أما القول بأن واجب الوجود له الوجود العينى، فإن ذلك ما لم تقله الحجة ولا تستطيع أن تقوله ولا يمكن أن يستنتج منها.

مناقشة الدليل الوجودى

قلنا إن الدليل الوجودى، جاء نتيجة الصراع الفكرى الذى دار بين الفرق الكلامية فى العالم الاسلامى والذى بدأ حول أسماء الله الحسنى وصفاته وأفعاله، وهو ما يعتبر ردا على التصورات اليهودية والمسيحية من جهة وردا على الفلسفة اليونانية من جهة ثانية. كان محور الصراع حول الصفات، هل

تعتبر هذه الصفات عين الذات أم هى زائدة عن الذات، وقد أخذ المعتزلة بالقول الاول وأخذ الاشاعرة بالقول الثانى، أما فلاسفة الاسلام فقد تبعوا المعتزلة فى توحيدهم بين الصفات والذات، وهذا التوحيد هو الاساس الذى انبنى عليه الدليل الوجودى.

وكنا قد بينا الى جانب ذلك، خطأ تاريخيا ـ ربما يكون متعمدا ـ هذا الخطأ يتمثل فى نسبة هذا الدليل الى القديس إنسلم وبعد ذلك الى ديكارت الذى اشتهر به فى الفكر الغربى، وكان ديكارت قد عرض هذا الدليل لاول مرة فى كتابه مقال فى المنهج «وعرضه أخر مرة فى التأملات»[1] وكنا قد بينا مدى تأثر ديكارتياً بآراء كل من الفارابى وابن سينا فى هذا المجال على الخصوص. وهذا يعنى إن الدليل الوجودى لم يكن ابتكارا ديكاريتًا، بل يرجع الفضل فيه الى الفكر الاسلامى، فإذا كان ديكارت قد استفاد من الفارابى وابن سينا فى هذا المجال وفى الواقع نجد أن فكرة الفارابى وابن سينا ترجع فى حقيقة أمرها الى المعتزلة.

فرقنا فى هذا الدليل بين الوجود الذهنى أو المنطقى وبين الوجود الواقعى العينى. وهى تفرقة نجدها عند كانط، حينما فرق بين «مائة تالر واقعية ومائة تالر ممكنة»[2]. ففى حدود الذهن أو التصور لا تختلف هذه المائة الواقعية عن المائة الممكنة، ولكن واقعيا فإن الامر مختلف تماما وما يقصده كانط بالضبط هو ان «الوجود شئ والفكرة عن الوجود شئ أخر»[3]. وقد بينا أنه لا يجوز منطقيا ـ الانتقال من الوجود التصورى الى الوجود الواقعى من خلال حجة منطقية ففى الحجج المنطقية يكون الصدق صوريا محضا. لا علاقة له بالواقع. فإذا ما نظرنا الى مانحن بصدده. نجد أن الحكم فى الحجة هو حكم تحليل، لان القضية بأسرها قائمة على أساس أن العلاقة فى تلك القضية هى علاقة الشئ مع نفسه. بمعنى أن المحمول لا يضيف شيئا جديدا الى الموضوع. إنما هى علاقة قائمة على قانون الذاتية الارسطى «أ هى أ» والصدق فيها صورى. أما فى

(1) إميل برهيية ـ تاريخ الفلسفة: فلسفة القرن السابع عشر ـ ترجمة جورج طرابيشى ـ بيروت ـ دار الطليعة ـ 1983 ـ ص102.

(2) زكريا إبراهيم ـ كانط الفلسفة النقدية ـ مكتبة مصر ـ ص137.

(3) جان فال ـ طريق الفيلسوف ـ ترجمة أحمد حمدى محمود ـ ص75.

الحجج الواقعية فإن المحمول يضيف شيئا جديدا الى الموضوع لم يكن متضمنا فيه ومن ثم فإن الحكم هنا هو حكم تركيبي.

ثم إذا نظرنا الى مواطن الاختلاف ـ وليس الخلاف ـ بين كل من الفارابى وابن سينا وبين ديكارت. سنجد أنه اختلاف حول الغرض من البرهنة على وجود الله، واختلاف فى ترتيب الاكتشافات، هذه الاختلافات إنعكست على طريقة البناء الاولى لهذا الدليل، فإذا كان كل من الفارابى وابن سينا إنطلقا من أن ثمة وجودًا حقيقياً لله. وهما يعتبران أن الوجود الذى له أكمل وجود وأتمه ولذلك فإن أدلتهما كانت للبرهنة على هذا الوجود وليس كما أدعى ديكارت فيما بعد اكتشاف وجود، وإن كان هذا لا يعد اكتشافًا بالمعنى الحرفى للاكتشاف ـ إذن فكرة الله كانت موجودة منذ البدء وتستمر الى النهاية وذلك لان ديكارت جعل الله هو الضامن لا للعالم فقط بل للذات المفكرة أيضًا.

ورغم ما فى الدليل الوجودى من دور فلسفى، فإننا نرى ديكارت قد استخدم فكرة الله لبناء مذهب فلسفى شامل أو فلسفة شاملة. إذ لما كان ديكارت قد شك فى كل شئ فما من شئ إلا ووضعه موضع الشك. فإنه لكى يخرج من هذا الشك، كان لا بد له من وجود ضامن، أو إله كامل كمالا لا متناهيا يسمح له بالخروج من دائرة الشك وبدلا من أن يتجه ديكارت الى الله مباشرة، فإنه أرجأ ذلك ريثما يثبت وجود ذاته، وكان الله الضامن لهذه الذات أيضا.

فالله هو الذى أخرج ديكارت من الشك، وهو الضامن للأنا أو الذات. وهو الضامن للعالم كذلك. ولكن لا سبيل إلى الله إلا بواسطة الافكار الواضحة المتميزة. الدور الفلسفى إذ لا سبيل الى البرهان على وجود الله إلا بوجود الافكار الواضحة والمتميزة. وإن كان الإتكال على هذه البداهة فى الافكار الواضحة والمتميزة لا سبيل إليها إلا بوجود الله[1].

وإذا كان ديكارت يفتخر بهذه الافكار الواضحة والمتميزة. فكيف السبيل للوصول إليها؟ ألا تفترض قدرة معينة للعقل؟ ألا تتطلب وعيا عاليا؟ وهل هذا الذى يدرك هذه الافكار الواضحة والمتميزة. يختلف عن رجل أفلاطون الذى

(1) إميل برهييه ـ فلسفة القرن السابع عشر ـ ص101.

يخرج من الكهف ويدرك شمس الحقيقة؟ ثم ألا يمكن أن تكون هذه الافكار الواضحة والمتميزة قضايا زائفة قدمها لنا «الجنى المخادع» على اساس أنها قضايا يقينية؟ لنفترض أن هذا «الجنى المخادع» مهما حاول خداع الذات، فإنه لن يستطيع. فهل فكرة «الجنى المخادع» بحد ذاتها فكرة واضحة متميزة؟ فأين موقع هذا الجنى من فلسفة ديكارت؟ وكيف نعرف أو ندرك وجود هذا الجنى؟.

فإذا كان إثبات الانا بعملية التفكير، كان إثبات الله إنطلاقا من فكرة الكامل كمالا لامتناهيا، فإن إثبات الجنى المخادع ـ قياسًا على ذلك ـ يكون عن طريق «الخداع» والخداع عملية فكرية على نحو ما. فهل هذا الجنى بناء على ذلك له حقيقة كحقيقة الذات أو الله والعالم؟ على أية حال فربما يحق لنا أن نقول إن استخدام ديكارت لفكرة الجنى المخادع كان استخداما وظيفيا. إذ أن ديكارت حين أعوزته الحيلة لجأ الى هذا الجنى ثم بعد إكتشافات ديكارت للأنا والله والعالم. اكتشف أيضا أنه لم يعد بحاجة لهذا الجنى المخادع، فكان إن تلاشى هذا الجنى من فلسفة ديكارت.

وإذا كان قد ساد فى الفكر الغربى الاعتقاد، بأن كانط قد قام بالخطوة الحاسمة فى نقد هذا الدليل. وذلك لانه بين «إن الوجود شئ والفكرة شئ أخر فالوجود موقف وليس محمولا»[1]. ونحن نجد أن هذه الخطوة التى قام بها كانط، كان قد قام بها الغزالى فى نقده لهذا الدليل، ورغم إن موقف كل من الغزالى وكانط لا يكاد يختلف فإننا سنناقش كانط فقط، باعتبار أن موقف الغزالى متضمن فى هذا النقد.

ويتلخص نقد كانط فى:

1 ـ التفريق بين الوجود التصورى والوجود الواقعى.

2 ـ إن الوجود ليس محمولا إنما هو فعل أو موقف.

وقد كنا ناقشنا النقطة الاولى، أما النقطة الثانية، فإننا سنناقشها الآن وهى: إن الفلاسفة من أفلاطون إلى لبينتز قد تصوروا أن الوجود محمولا بينما

(1) جان فال ـ طريق الفيلسوف ـ ص75.

كان الوجود عند «بارمنيدس» وإتباعه موضوعيا كليا ثم أصبح عند أفلاطون محمول موضوعية وهى «المثل، ولكنه أصبح بعد ذلك عند كانط فعلا ليسهم العقل الانسانى فى تكوينه»[1]. أى أن الوجود لم يعد محمولا، وكان الفكر الاسلامى قد توصل الى هذه الفكرة من خلال الغزالى الذى عبر عن أن الوجود ليس محمولا.

الوجود إذن «ليس محمولا منطقيا يستطيع العقل أن يستخرجه من أى مفهوم»[2] وذلك لان الوجود عند كانط هو فعل، وهذا يعنى وعلى نحو مباشر إذا كان «إنكار المحمول يؤدى حقا الى تناقض القضية، فإن إنكار القضية برمتها لايؤدى الى تناقض أبدا»[3] وذلك فى القضية التحليلية يكون إنكار المحمول وإثبات الموضوع هو تناقض. فإذا أثبتنا وجود الله، وهو واجب الوجود أو الكامل كمالاً لا متناهيًا إذا أثبتنا ذلك، وأنكرنا القدرة فإننا نقع فى تناقض وذلك لان القدرة مرتبطة إرتباطا ذاتيا مع الكامل كمالا لا متناهيا. وذلك ببساطة لان القدرة هى إحدى كمالاته.

وهذا لاينطبق على الوجود الواقعى والذى تقع قضاياه تحت الاحكام التركيبية التى يكون معيار الصدق فيها معيارًا مكافئا للقضية، بينما معيار الصدق فى الوجود التصورى هو معيار عدم التناقض أو قانون الذاتية. وعلى ذلك فإن فى الدليل الوجودى خلطًا ما بين هذين النوعين من الاحكام. أحكام منطقية صرفة، وأحكام تجريبية واقعية. الصدق فى النوع الاول مطلق أو ضرورى، وفى النوع الثانى احتمالى، بينما خلط الذين قالوا بالدليل الوجودى بين هذين النوعين واستنتجوا نتيجة وهى «إن مجرد الوجود فى العالم الاول الذهنى يقتضى الوجود فى العالم الثانى. وهو زعم لا يقبله إلا من وحد بين العالمين»[4].

وبتحليل فكرة الوجود فى واجب الوجود، نرى إن الوجود متضمن أو لازم فى فكرة واجب الوجود. أى إنها تأتى من خارج. أو يكون للوجود

(1) محمد على أبو ريان ـ الفلسفة ومباحثها ـ ص158 ـ 159.

(2) زكريا إبراهيم ـ كانط أو الفلسفة النقدية ـ ص136.

(3) محمد ثابت الفندى ـ مع الفيلسوف ـ ص120.

(4) محمد غلاب ـ مشكلة الالوهية ـ ص63.

والذى هو له معين خارجى واقعى، كل ما فى الامر هو إننا حللنا كلمة «واجب الوجود» ووجدنا إن من ضمن مكوناتها كلمة الوجود. أى إننا هنا لا زلنا على نفس المستوى من الوجود التصورى. أما الانطلاق من هذا الوجود التصورى الى الوجود الواقعى فإنه يعد خروجا على القضية كلها. ومن هنا كان نقد الغزالى وكانط الدليل، فكانط مثلا، رفض الدليل الوجودى لانه رأى فيه ذلك الخلط بين الوجود التصورى والوجود الواقعى وهو «خلط واضح بين مرتبة الفكر ومرتبة الوجود، فى حين أن للوجود طابعًا لا تحليليًا يجعل من المستحيل اعتباره مجرد صفة أو محمولا»[1].

أما الجانب الايجابى فى هذا النقد، والذى يعد خطوة فى طريق المعرفة الصحيحة. هذا الجانب يكمن فى اعتبار كانط أن ما هو موجود، لا يكتسب وجوده عن طريق التحليل العقلى إنما يكون موجودا إذا كان حقا موضوعا يُعرف أو قابل للمعرفة وذلك فى الحدود الممكنة للمعرفة، وهى كما يعتبرها كانط، تتكون من العقل والحس معا، فهى المعرفة العلمية الحقة، بذلك تعرضت مكانة العقل الانسانى للشك وسقطت تلك الاهمية البالغة التى كان يسبغها العقليون على العقل أو على الاقل أصبح الإنسان أقل ثقة فى إمكان أن يكوّن العقل وحده معرفة علمية صحيحة وإعطاء العقل الانسانى تلك المكانة هو أمر مبالغ فيه. إذن إن العقل الانسانى مهما سمى وتعالى فإنه أعجز من أن يحيط بحقيقة الله. ثم انهما ـ الغزالى وكانط يريان أن حقيقة الله ووجوده خارج عن نطاق قدرتنا ومعرفتنا التى يجب أن تكون مقصورة على عالم الخلق والتقدير. وهو العالم الذى نعيشه، لان الله كما يبدو فى الدليل الوجودى، هو حقيقة يمكن ردها الى حقائق أخرى غيره، وهى هذه الاقيسة المنطقية، التى تفسر الله، وهذا لا يمكن القول به أو قبوله سواء على مستوى الفكرة أو على مستوى تحقيق هذه الفكرة.

الدليل الكونى

فى هذا الدليل نجد أن الصيغ التى وضعت لهذا الدليل متعددة ومختلفه إلا إنها فى النهاية تلتقى جميعا وتمثل دليلاً واحدًا أو تشكل دليلاً واحدًا. ومن

---

(1) زكريا إبراهيم ـ كانط أو الفلسفة النقدية ـ ص138.

أشهر هذه الصيغ أو الحجج حجة الواجب والممكن. فإذا كنا فى الدليل الوجودى قد بينا أن أساس هذا الدليل هو التوحيد بين الصفات والذات أو الماهية والوجود فإن أساس الدليل الكونى هى تلك العلاقة بين الواجب والممكن. إذ أن هذه العلاقة هى التى تحدد لنا الدليل الكونى. وبصورة إجمالية نجد أن القائلين بهذا الدليل، يرون أن الكون فى مجمله ممكن الوجود ولما كان من خصائص الممكن هو أن يوجد أو لا يوجد أى يستوى فيه الوجود والعدم، وعلى ذلك فإنه يحتاج الى علة تخرجه من العدم الى الوجود أو تخرجه من الوجود الى العدم. ولما كان العالم من حيث هو ممكن لا يستطيع أن يكون هو علة نفسه، أو لا يستطيع أن يمنح نفسه الوجود أو العدم فعلى ذلك فهو يحتاج الى علة توجب وجوده ولا بد لهذه العلة أن تكون كاملة قوية قادرة كمالا وقوة وقدرة لامتناهية. وهذا لا يتوفر إلا فى واجب الوجود، فالعالم إذن كممكن محتاج الى واجب الوجود يخرجه من العدم الى الوجود.

هذا الواجب هو الذى حدد العالم ممكنا على الصورة التى هو عليها وكان يمكن أن يكون العالم أكبر أو أصغر، أعلى أو أسفل، أيسر أو أيمن، وفى كل الاحوال فإنه يحتاج الى علة توجبه على النحو الذى هو عليه، فالعالم إذن وعلى أى نحو هو ممكن وإن الذى أوجده على النحو وجد عليه واجب الوجود، وهو الذى أعطى الممكن وأخرجه من العدم الى الوجود وفى الوقت الذى يشاء وعلى الصورة التى هو عليها.

نجد بدايات القول فى هذا الدليل ترجع الى الفكر الاسلامى أيضا وهذه البدايات هى فى الواقع التى شكلت الصياغة النهائية له. أعنى أن البدايات لهذا الدليل، قد تعرضت للحجج التى شكلت الإطار العام له وإن كل ما جاء بعدها إنما هو فى الواقع لم يخرج أبدًا من هذا التحديد الاولى والذى هو فى نفس الوقت النهائى. وهذا بعكس ما رأيناه فى الدليل الوجودى وكيف وجد عند المعتزلة التوحيد بين الذات والصفات ثم جاء فلاسفة الاسلام وطوروا هذا الرأى وأعطوا أبعادًا وأفاقا جديدة. أما فى هذا الدليل فإن ما نراه هو مجرد توسيع فقط إذ لا فرق بين ما يقوله «النظام» مثلا أو توما الاكوينى أو حتى الفكر الاوروبى الحديث.

قلنا بداية الدليل كانت من الفكر الاسلامى عند الاشاعرة والمعتزلة بالذات، فبالنسبة للمعتزلة نجد إن «النظام» يقول: «إن فى الكون برهانا على وجوده تعالى»[1] بالنسبة للاشاعرة نجده إمام الحرمين الجوينى الذى يرى أن العالم من حيث أنه ممكن فتحديده على الصورة التى هو عليها. لا أكبر ولا أصغر، وعلى الوجه الذى هو عليه من الوجود بدلا من إتخاذ صورة أخرى. فإنه فى كل هذا يحتاج الى سبب أو علة تحدده على النحو الذى هو عليه[2].

وبهذه الصورة التى قدمها الجوينى، وعلى هذا النحو من الصياغة يمكن على أساسها «إعتباره بحق مؤسس هذا الدليل»[3]. أما فى الفكر التفسيرى فإننا نجد إن كلا من الفارابى وابن سينا يقولان بأن الوجود ينقسم الى قسمين، إما ممكن الوجود، وإما واجب الوجود فإذا كان هذا العالم واجب الوجود، فإن ذلك هو المطلوب وهو ما يودان البرهنة عليه، إما كان هذا العالم ممكن الوجود، فإن الممكن لا بد له من الانتهاء الى واجب الوجود وتلك، وفقا لنظرية «كل حادث فله سبب» والحادث ممكن هو الذى تتحقق فيه إمكانية الوجود والعدم على السواء فإن وجوده أو عدمه يحتاج الى علة تكون السبب فى أن توجب وجوده أو توجب عدمه. ولهذا نجد أن ابن سينا نجح نجاحًا كبيرًا فى تحليله العلاقة التى تربط ما بين الواجب والممكن الى الحد الذى استطاع من خلاله أن يواصل إثباته للعلة وثباتها وتحديد القوانين الكلية على ضوء ذلك وهذا ما رأيناه فى الدليل الوجودى الذى وحد فيه بين الذات والصفات أو الماهية والوجود. وذلك من خلال منطق أرسطو أو على نحو أدق من مفهوم الضرورة بالذات، ولهذا نجده هنا يواصل بناء نظريته بخصوص ثبات العلة وتحديدها، هذا التحديد هو فى الواقع الذى يسمح له ببناء قوانين كلية شاملة وإن كان لا يمنع من أن نقول أن ابن سينا يستند فى تحليله للعلة التامة على اراء الفارابى. وذلك لان الفارابى يرى أن المقصود بالعلة التامة هو أن المعلول يصاحب العلة دونما تقديم أو تأخير. وهذا بعكس العلة المشروطة إذ يرى فيها أنها حتى من خلال تسميتها ـ هى التى يتوقف وجود معلولها على اكتمالها أو

(1) علـى سامـى النشـار ـ فـرق وطبقـات المعتزلة ـ دار المطبوعات الجامعية ـ 1972 ـ ص167.

(2) أنظر: محمد ياسين عريبى ـ مواقف ومقاصد ـ ص113.

(3) المصدر نفسه ـ ص113.

إكتمال شروطها[1]. أعنى أن العلة المشروطة هى تلك التى متى توفرت شروطها وجدت.

أما الغزالى فإنه قد توسع وطور المبدأ الذى يقول «كل حادث فله سبب» وذلك بجعله أكثر شمولا إذ يرى الغزالى أن أحكام الجائز هى نفسها أحكام الممكن. من حيث أن الجائز كالممكن هو الحالة التى يستوى فيها إمكان تحقق الوجود والعدم، أى يمكن أن يوجد ويمكن ألا يوجد فالإنسان ممكن لا بد له من علة توجب وجوده وما ينطبق على الانسان ينطبق أيضا على العالم لان الغزالى يرى أن الانسان هو الكون الصغير والعالم هو الكون الكبير. ولما كان الانسان كممكن أو جائز لا يوجد نفسه علة نفسه فهو محتاج الى علة تخرجه الى الوجود أو توجب وجوده. أى إنه لا يستطيع إن يمنح نفسه الوجود لانه محتاج والامر ذاته ينطبق على العالم. فهذا العالم ايضا ـ لانه جائز وممكن ـ لا يستطيع أن يوجب وجوده أى نفسه الوجود لانه ممكن ويحتاج الى علة توجبه «فكما أن الانسان لا يستطيع أن يوجد نفسه أو يحدد وجوده على اعتبار أنه ناقص كذلك الكون يحتاج الى موجود أو سبب»[2].

أما فى العصور الوسطى الأوروبية، فسنجد أن القديس توما الاكوينى يقول بهذا الدليل فهو يرى أن الاشياء التى لم توجد أو لا توجد لا يمكن لها أن توجد دون تدخل من قوة ما تجعلها موجودة لأنه من غير ذلك يكون من «المستحيل تماما أن يكون شئ فى الوجود وكان ألا يوجب شئ»[3]. فلا بد إذن من وجود واجب الوجود يستطيع أن يمنح الاشياء التى لم توجب الوجود لكى تكون موجودة. أما إذا نظرنا الى الفكر الأوروبى الحديث متمثلا فى ديكارت، فإن الحجة لا تكاد تختلف فى صياغتها عنها فى صياغتها الاصلية الاسلامية. رغم اختلاف الألفاظ والعبارات وهى حيلة لجأ إليها ديكارت حينما استبدل بعض المصطلحات الاسلامية كالممكن والواجب بمصطلحات الناقص والكامل كمالا لامتناهيا. إلا أن الحجة تظل هى هى.

(1) الفارابى ـ السياسة المدنية ـ ص43 وما بعدها.
(2) محمد ياسين عريبى ـ مواقف ومقاصد ـ ص113.
(3) عبد الرحمٰن بدوى ـ مدخل جديد الى الفلسفة ـ ص 225 ـ 226.

فديكارت حين تم له إكتشاف الذات وجدت لديه فكرة عن كائن كامل كمالاً لامتناهيا، قادر قدرة لامتناهية ولما كنت أنا الذات المتناهية الناقصة فلا يمكن أن أكون أنا من وضع هذا الكمال فى ذهنى فلا بد من وجود كائن كامل كمالا لامتناهيا، وهو الذى وضع هذه الفكرة فى ذهنى. وعلى ذلك، فإن هذا الكامل موجودا أعنى أن الله موجود طالما أن «المعنى الذى لدينا عنه ـ وهو معنى فطرى ـ لم نحدثه ولم تحدثه فينا الحسية»[1]. وهذا يعنى أن ديكارت بعد إكتشاف ذاته كذات أو كجوهر ماهيته التفكير، وجدت لديه فكرة أو تصور عن كائن كامل كمالا لامتناهيا. هذا الكائن يجوز على كل الكمالات، ولما كانت أنا ذاتا ناقصة ومتناهية، فلا يمكن أن أكون من وضع أو صنع هذا الكمال. فالناقص لا يصنع الكامل وعلى هذا فإن هذه الفكرة للكمال الموجودة فى ذهنى تقتضى أن يكون هناك موجود يحوز هذه الكمالات وبحيازته لهذه الكمالات فهو موجود حقا.

هذا هو الدليل الكونى الذى تعرض للنقد الذى قام به كانط وهو اعتبار أن الدليل الكونى مجرد صورة أخرى للدليل الوجودى. فإذا كان كانط يقصد أنه فى الدليل الوجودى كانت الفكرة هى علاقة الذات مع الصفات أو الماهية مع الوجود، فإن الدليل الوجودى هو التوحيد بين الذات والصفات فى واجب. إن الدليل الكونى هو فى علاقة واجب الوجود مع الممكن. أى بمعنى أوضح إنه إذا كان كانط يقصد أنه فى الدليل الوجودى كانت علاقة واجب ذاته، أما فى الدليل الكونى فإن العلاقة تكون بين هذا الواجب والممكن، فإن كانط يقصد ذلك، فإننا نوافقه على ذلك إما إذا كان يقصد شيئا أخر فنحن لا نوافقه.

وفى الدليل الكونى. نجد نتيجة هامة، وهى أن ابن سينا من خلال هذا الدليل أعنى من خلال العلاقة ما بين الواجب والممكن، استطاع أن يسد ثغرات لم يستطع إرسطو أن يسدها ربما لم يفطن لها وذلك بخصوص علاقة الواجب مع الممكن إذا استطاع ابن سينا أن يفرق ما بين الخلق الذاتى والخلق الربانى. وهذا ما سنراه فى مشكلة العالم.

(1) نظمى لوقا ـ الله أساس المعرفة والاخلاق ـ ص31.

الدليل الطبيعى الغائى

هو الدليل الذى يرى فى العالم نظامًا وتناسقا وانسجاما وتناغما وغائية ففى هذا العالم تناسق بين الاشياء وغاياتها، وعلى ذلك فإن العالم لم يأت خبط عشواء أو بفعل الصدفة. وإنما هو، وكل ما فيه من أشياء جاء نتيجة لعمل حكيم مدبر عاقل خبير وهو الله. وعلى ذلك فإن العالم هو أفضل العوالم الممكنة.

هذا الدليل بهذه الصورة، هو من أوضح وأقرب الادلة الى العقل الانسانى ووجدانه، وهو لذلك يعتبر من أقدم الادلة إذ نستطيع أن نجده حتى فى الفلسفة اليونانية عند الفلاسفة ما قبل سقراط وبالذات عند «ناكساغوراس» إذ يمكن أن نعتبره قد عرف هذا الدليل أو على الاقل اهتدى إليه واستغله فى البرهنة على وجود «الناوس» أو القوة التى تتولى تدبير العالم وتنظيم أفلاكه وتحديد دورات كواكبه وربما قد استحق من سقراط بسبب ذلك أن يقول عنه أنه «الصاحى بين السكارى»[1].

أما عند أفلاطون، فإن الصانع أو المبدع قد أوجد العالم «أتم ما يمكن من صور الكمال والجمال وهيأ لكل جزئية فيه وظيفتها التى لا تصلح إلا لها لو حادت عنها لانحدرت الى طريق الضعف والفناء»[2] أى أن أفلاطون أثبت لكل فعل من أفعال الطبيعة له غاية سواء كانت هذه الاعمال عظيمة أم حقيرة ومن ثم فإن حكمة فى خلقه المبدع الصنع وأن العالم، كل ما فيه له وظيفة محددة يؤديها ومن خلال القيام بهذه الوظيفة تتحقق صورة الجمال والكمال والعكس صحيح أيضا.

أما أرسطو فهو القائل بالعلة الغائية إلا أن هذه العلة ليست نتيجة فعل مدبر أو فعل حكيم إذ أن العلة الغائية نتيجة لقوة غير شخصية ولا واعية وهى ما يطلق عليها أرسطو إسم الطبيعة. ورغم ما فى هذه الطبيعة من أشياء منظمة على نحو ما. وهو ما يجعلها تتجه نحو غائية إلا أن هذه الغاية صادرة من قوة الطبيعة أو صادرة من الطبيعة[3] وهذا الاتجاه نحو الغاية يكون عن طريق الشوق

(1) محمد غلاب ـ مشكلة الالوهية ـ ص75.

(2) المصدر نفسه ـ ص32.

(3) أنظر: أمين حلمى مطر ـ الفلسفة عند اليونان ـ ص283.

هو شوق طبيعى فى الكائنات لتحقيق كمالها. وهو فعل آلى طبيعى، لا يمكن أن يرمى الى ما يفهم عادة من الدليل الغائى. الذى يرى أن من وراء هذا الكون، مدبرا عاقلا حكيما، جعل هذه الاشياء الموجودة فى العالم على أحسن صورة أو خير صورة. أو أحكم صورة.

ورفض الفكر الاوروبى فى العصور الوسطى فكرة الغائية عند أرسطو، ولم يعتمد عليها. وذلك لان نظرة أرسطو إلى الغائية كانت نظرة آلية طبيعية. وأن الكمال فى الكون يتحقق عن طريق الشوق الذى فى الكائنات نحو كمالها وهذا يعنى انتفاء الفعل الادارى العاقل المدبر الحكيم، شتان ما بين وجود عاقل مدبر حكيم وبين ما يقوله أرسطو. لذلك لم يهتم به فلاسفة العصور الوسطى المسيحية واعتبروه جانبا ضعيفا عند أرسطو.

أما فى الفكر الاسلامى فقد إحتل هذا الدليل مكان الصدارة من بين جميع الادلة وقد تعددت أسماؤه وقد يذكر مقرونا فى بعض الاحيان مع الدليل الوجودى. وأحيانا أخرى يذكر مقرونا مع الدليل الكونى ولعل ذلك يرجع الى بعض العوامل المشتركة فى الادلة الاخرى فمن حيث تعدد أسماء هذا الدليل نجد مثلا الكندى، يورد هذا الدليل فى عدة صور عند ابن رشد يأتى فى دليلين وقد أسماهما العناية ودليل الاختراع. وربط كل من الفارابى وابن سينا هذا الدليل مرة بالدليل الكونى راجع الى أن الدليل الطبيعى الغائى يحاول الوصول الى وجود الله والبرهنة عليه بناء على مقدمات من العالم وهو موقف مشابه للدليل الكونى من حيث أن البرهنة تبدأ من العالم من الممكن، إن كان هذا الممكن فى الدليل الكونى منظور إليه من خلال علاقته بالواجب. أما هذا الدليل فهو كما يرى «النظام» الذى قال أن جميع الحركات متناهية ومحدثة وكل محدث يحدث بعلة ولا يمكن التسلسل وإذن هناك علة غير محدثة وهى الله[1]. فهذا الدليل يفترض، إن كل شئ متناه أو ممكن الوجود لا بد له من علة ترجح وجوده من جهة ومن جهة أخرى فإن التسلسل فى العلل لا يمكن أن يكون لامتناهيا إذ لا بد من الوقوف عند علة أولى وهى الله.

وقد ميز الفارابى وابن سينا بين طريقتين لإثبات أو البرهنة على وجود

---

(1) على سامى النشار ـ فرق وطبقات المعتزلة ـ ص167.

الله: هو الطريق الصاعد والنازل كما يسميهما الفارابى أو بتعبير ابن سينا طريق الإلهيين وطريق الطبيعيين، فتأمل الوجود المحض لإثبات الاول ووحدانيته وبراءته من الصفات هو طريق الألهيين. أما التأمل فى العالم والخلق بما فيه من صنعة فهى دالة على وجود الاول. هذا هو طريق الطبيعيين[1] الذى دعاه الى ذلك هو الآية الكريمة: ﴿سَنُرِيهِمْ ءَايَٰتِنَا فِى ٱلْءَافَاقِ وَفِىٓ أَنفُسِهِمْ حَتَّىٰ يَتَبَيَّنَ لَهُمْ أَنَّهُ ٱلْحَقُّ ۗ أَوَلَمْ يَكْفِ بِرَبِّكَ أَنَّهُۥ عَلَىٰ كُلِّ شَىْءٍ شَهِيدٌ﴾ [(41) فصّلت: الآية 53].

وفى الفكر الأوروبى الحديث نجد ليبنتز من أشهر من قال بهذا الدليل وقد كان اسبينوزا قد رفض هذا الدليل لانه فى نظره «ركون الى الركود والتجاء الى الجهل»[2]. ولكن هذا لم يمنع لبينتز من إعتبار أن هذا العالم هو أفضل العوامل الممكنة. فاذا كان الدليل الطبيعى الغائى لم يرض اسبينوزا ورفضه فإن ملكة بروسيا قد أرضتها هذه الحجة فأقنانها استمروا فى معاناة الشر، بينما استمرت هى فى الاستمتاع بالخير، قد كان مريحا لها أن يطمئنها فيلسوف عظيم مثل لبينتز بأن هذا كان عدلا وصائبا»[3].

وإذ كان القول بأن هذا العالم أفضل العوالم الممكنة مما يوحى بأن القائلين به فلاسفة متفائلون وذلك لانهم لم يكن بإمكانهم أن يروا ما فى هذا العالم من شرور وآلآم، بل هم فلاسفة لم يعيشوا هذا الزمان ولا أى زمان. فمن ذا الذى يستطيع أن ينكر فى وجود الشر والألم والجوع والفقر والمرض؟ فكيف ـ إذن ـ يكون هذا العالم هو أفضل العوالم الممكنة؟ فى الواقع أن القول أن هذا العالم أفضل العوالم الممكنة لم يكن ينطوى على حكم بالنسبة الى خيرية هذا العالم المطلقة. وكل ما ينطوى عليه هو أن أى عالم آخر قابل، ميتافيزيقيا للوجود لا بد أن يكون أسوأ منه[4]. وبنظرة عامة لهذا الدليل نرى أن الدعامات التى يقف عليها هى: أن الله علة تامة والعالم معلول لهذه العلة

(1) أنظر: ابن سينا ـ الإشارات والتنبيهات ـ ص 54 ـ 55.

(2) محمد غلاب ـ مشكلة الالوهية ـ ص76.

(3) برتراند راسل ـ تاريخ الفلسفة الغربية ـ ترجمة محمد فتحى الشنيطى ـ ج3 ـ القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب ـ 1977 ـ ص150.

(4) ارثر لفجوى ـ سلسلة الوجود الكبرى ـ ترجمة ماجد فخرى ـ بيروت: دار الكتاب العربى ـ 1964 ـ ص315.

التامة. والعالم كمعلول فهو حادث وكل حادث ممكن. فإذا كان الممكن موجودا الآن فإن سبب وجوده لا بد أن يكون علة أولى أو واجب، لانه يمكن أن يكون سبب الممكن ممكنا أخر، إذ لو كان ذلك حقا لكان هذا الممكن الثانى يحتاج الى ممكن ثالث وهكذا الى ما لا نهاية تتسلسل دون أن يكون هناك توقف.

فإذا كان الممكن مسبوقا بممكن أخر «فلا يخلو من أن تكون الجملة بما هى تلك الجملة سواء أكانت متناهية أو غير متناهية. واجبة الوجود بذاتها أو ممكنة الوجود فإذا كانت واجبة الوجود بذاتها وكل واحد منها ممكن يكون واجب الوجود متقدما بممكنات الوجود وهذا خلف»[1]. ويستمر الامر هكذا الى أن نصل الى هذه السلسلة الممتدة من الممكنات لا بد لها من الانتهاء بعلة أولى هى واجبة بذاتها وهى الله.

* * *

(1) ابن سينا ـ النجاة ـ القسم الثالث ـ ص235.



الفصل الخامـــس

مشكلة العالم



مشكلة العالم

هذه مشكلة أخرى من مشكلات الميتافيزيقا التقليدية منظور إليها بعقول فلاسفة انشغلت بهذه انشغالا كبيرا الى الحد الذى اصبحت فيه هذه المشكلة، ركيزة قوية أو دعامة أساسية فى بناء بعض مذاهب الميتافيزيقا التقليدية، وهو أمر فطن له «الغزالى» وجعل نقده لهذه المشكلة، الاساس الذى قام عليه كتابه «تهافت الفلاسفة» لانه أدرك بحق أنه متى ما تحقق له تفويض آراء الفلاسفة فى هذا الصدد، فإنه يكون من السهل بعد ذلك تحطيم بقية مذاهبهم، ومن ثم إخفاق إعلان الميتافيزيقا.

ولكن الامر لم يكن بمثل هذه البساطة، حتى بالنسبة للغزالى نفسه، إذ أن مشكلة العالم لم تكن قائمة بذاتها، معزولة عن غيرها من مشاكل الميتافيزيقا بل هى متداخلة مع كثير من المشاكل المزمنة، كمشكلة المكان والزمان والمادة والحركة والسببية أو العلية أو غيرها من المشاكل الاخرى.

وعلى مستوى آخر، فإن هذه المشكلة، لم تكن قط مشكلة فكرية ومنطقية بحتة، بل تتداخل فيها مشاكل، تمس الايمان الدينى، من حيث خلق العالم زمانيا كممكن الوجود، فإذا كان وضع هذه المشكلة، على هذا المستوى، يحمل فى طياته ـ كما يبدو ـ سوء فهم لهذه المشكلة إلا أن نظرة عادلة للصراع الفكرى الذى دار حولها فى الفكر الاسلامى، ظهر هكذا على نحو ما.

وفى مستوى ثالث، ظهرت لنا هذه المشكلة، فى صورة مشكلة ابستمولوجية تخص أدوات المعرفة، من حيث هى عقلية أم تجريبية، وكان الصراع على هذا المستوى، هو فى حقيقته المظهرية بين عقليين وبين واقعيين، بالمعنى التجريبى للواقعية.

كان علينا إذن ـ والحالة هذه ـ ألا نخطو أية خطوة، إلا بعد تجاوز هذه الحدة فى الصراع ليس من أجل التأثر الفكرى أو التشكل العقلى وإنما لكى نكون نظرة حقيقية عن هذه المشكلة ومحاولة فهمها، وبالتالى إظهار ما لهذه المشكلة ـ وغيرها من المشاكل من انعكاسات على الفكر المعاصر، وخصوصا تأثيرها على العلوم الطبيعية، إذ لم يكن فى إمكاننا أن نضع أنفسنا هكذا مباشرة أمام الاساس الأول لهذه المشكلة ومناهجها. ولا أقصد بالاساس الاول، الاساس التاريخى، لان ذلك ليس من إختصاص دراسة كدراستنا وإنما ما أقصده، بالاساس الأول هو الاساس الفكرى الذى انطلقت منه عقول الفلاسفة لتصنع حلولا جوهرية لهذه المشكلة، وفقا لإمكانياتها الفكرية وموقعها التاريخى ووفقا لإمكانيات عصرها.

فإذا كانت النشأة المنطقية والبدايات الاولى لهذه المشكلة بعيدة عن الواقع. فإننا سنجد أن هذه المشكلة حتى بعد تطورها كانت موغلة فى بعدها عن أرض الواقع، فإن هناك جانبا أخر لهذه الصورة، وهو الذى يدلنا على أن هناك بعض العقول ـ الذكية أيضا ـ وقد وضعت الاتجاه، أو بمعنى أدق حددت أساس الاتجاه، نحو النظرة العلمية أو الرؤية العلمية السلمية، من خلال إعلانهم لعدم مشروعية البحث فى ما لا يستطيع العقل أن يصل فيه الى نتيجة حاسمة، وربما كان هذا العمل بسيطا كل البساطة، ولكنه ثبت فيما بعد أنه ليس كذلك على الاطلاق. وهذا يظهر فى النتائج المذهلة والتى ساهمت فى تطور العلوم الطبيعية، بل وفى نشوء هذه العلوم نفسها. كان أساس هذه النظرية الجديدة ـ العلمية ـ هو أننا إذا أردنا أن ننظر الى العالم ومشاكله، فلا ننظر إليه من فوق هذا العالم، إنما يجب أن ننظر إليه ونحن فى العالم.

فإذا كنا فى هذا الفصل، نريد أن نستمع ـ ونبصر ـ الى ما تقوله الميتافيزيقا التقليدية عن العالم، فنحن فى الواقع نفعل ذلك لكى نفهمها، ومن ثم حتى لا تصدق علينا عبارة الغزالى فى حالة نقد مشكلة بدون فهمها لأن ذلك رمى فى عماية[1].

(1) أبو حامد الغزالي ـ تهافت الفلاسفة ـ ص 121.

تعريف العالم

نستطيع على وجه الاجمال، أن نقول، بأن المقصود بـ «العالم» هو كل شئ ما عدا الله، أو هو كل موجود سوى الله تعالى بمعنى أنه «مجموع الاجسام الطبيعية كلها من أرض وماء»[1] فإذا كان هو العالم بالمعنى الامثل لهذا التعريف، والذى يضم الاجسام كلها أو اعراضها من زمان ومكان، وحركة وأرض وسماء وبحار، فإن كلمة «عالم» تطلق أيضا بمعنى أضيق فى حالة توافر تجانس بين مجموعة من الاشياء أو المعلومات كالقول «عالم الطبيعة»، العالم الخارجى ويستعمل الغزالى كلمة العالم على معنيين مرة يقول العالم الاكبر ويقصد به الكون كله، ومرة أخرى يقول العالم الاصغر ويقصد به الانسان.

ونحن نقصد بالعالم ذلك الرأي الذى يقول بأن العالم هو كل موجود ما عدا الله وهو عالم إختلفت النظرة إليه، أهو حادث أو قديم؟ وباختلاف هذه النظرة، تعددت الفرق والمذاهب، ويمكن إجمال هذه المذاهب فى الفكر الاسلامى على رأي الغزالى على النحو التالى[2].

1 ـ المفسرون: يرون أن العالم وجد منذ الازل لذات الله وكما أن الله قديم، وأن صفاته قديمة، فإن العالم كفعل الله قديم، وكان الاستثناء هو الكندى الذى خالف أرسطو وتعاليمه، وقال: بأن العالم مخلوق محدث من العدم[3].

2 ـ المعتزلة: يقولون بأن العالم مخلوق، وكان هذا الخلق ـ وفقا لمبدأ الاصلح ـ هو أصلح الاوقات لخلقه، فالعالم مخلوق للإرادة الإلهية الحادثة لا فى محل، إذن فالعالم عندهم ليس قديما، بل يعتبرون هذا القول شركا لان إثبات قديم مع الله إنما هو إثبات قديمين.

3 ـ الكرامية: يرون أن العالم مخلوق بإرادة حادثة فى ذات الله، وعلى

(1) عبد اللطيف محمد العبد ـ دراسات في الفلسفة الإسلامية ـ القاهرة: دار النهضة العربية ـ 1979 ـ ص 28.

(2) الغزالي ـ الاقتصاد في الاعتقاد ـ ص 55.

(3) الغزالي ـ تهافت الفلاسفة ـ ص 14.

هذا نلاحظ أن الكرامية تثبت الخلق من ناحية، ومن ناحية أخرى يجعلون هذه الإرادة الحادثة فى إرادة ذات الله، إنما يجعلون الله محلا للحوادث.

4 ـ الاشاعرة: يرجعون خلق الله للعالم، الى الارادة الالهية القديمة والتى من شأنها تمييز الشئ عن مثله دون أن يحدث أى تغيير فى الارادة نفسها.

إذن فالاختلاف حول النظرة الى العالم من حيث القدم والحدوث تتعدد بتعدد الفرق واختلافها، وإن كنا نستطيع أن نقول بصورة عامة أن الفكر الاسلامى عامة يقول أن العالم مخلوق لله، إلا أننا نجد فلاسفة الاسلام باستثناء «الكندى» يقولون بأن العلم قديم لم يزل فى الازل مع الله وكان أساس هذه النظرة، هو تأثرهم بالفلسفة اليونانية، وبالذات فلسفة أرسطو وأفلوطين، ومن قبلهما أفلاطون، وخصوصا فى نظريته عن «المثل» التى تقف عندها قليلا، باعتبارها الصياغة الاكثر نضجا من كل الصياغات التى سبقتها فى النظر الى العالم، وبالتالى فهى تمثل على نحو ما خلاصة الفكر اليونانى، وكان لها تأثير مباشر على أفلوطين الذى أثر بدوره على فلاسفة الاسلام عن طريق نظرية الفيض. ما أقصده أن «المثل» كانت عنصرا مهما من عناصر نظرة أفلوطين الى العالم وطريقة فيضه ومن جهة أخرى فإن نظرية المثل لم تكن أفلاطونية خالصة، بل كانت فيها أفكار كثيرة من الفلاسفة الذين سبقوا أفلاطون.

المثل

استطاع أفلاطون أن يحول الاخلاق السقراطية الى نظرية سامية فى طبيعة الاشياء، فالخير الذى هو غاية الحياة الانسانية يصبح مبدأ كل واقع[1]. هذا المبدأ السامى ثابت لا يتغير، والمثل عند أفلاطون هى الواقع الحقيقى وذلك لما يتمتع به صفات الدوام والوحدة والكمال[2]. هذا الثبات وهذه الوحدة أخذها أفلاطون عن بارمنيدس فى مقابل ما أخذه من «هرقليطس» من تغير دائم وصيرورة مستمرة متحولة أبدا وهى صفات العالم الارضى الحسى.

إن هناك عالما ثابتا وهو عالم عقلى، وعالما متغيرا وهو عالم حسى،

(1) شارل فرنر ـ الفلسفة اليونانية ـ ص 102.

(2) المصدر نفسه ـ ص 99.

وهما متعارضان مختلفان يتميز أحدهما عن الآخر تميزا اساسيا، وربما هذا هو الذى جعل البعض يذهب الى أن التعارض بين العالم المطلق المعقول والنسبى المحسوس أو بين الوحدة والكثرة أو بين الثبات والتغير، الذى بدأ لأفلاطون واضحًا، ربما لاجل ذلك بعث نظرية المثل[1]. فالمثل إذن جاءت كما يريدها أفلاطون لتحل المشكلة القديمة بين التغير من جهة، وبين الإشكالات التى تثيرها فكرة الثبات والوحدة نفسها.

ولكن، هل يكفى الإقرار بأن ثمة عالمين، أحدهما عقلى ثابت مطلق، والآخر حسى متغير، لكى نجد للمشكلة الحل المناسب، هذا بافتراض، أن لكل من العالمين نفس المصداقية من اليقين والواقعية، وربما الرأى السائد منذ القدم هو أن الثبات أفلاطون يرى بأن العالم الحقيقى هو العالم العقلى الثابت المطلق، فى مقابل عالم الوهم والظن الذى هو العالم الحسى المتغير النسبى، وهو رأى صحيح إلى حد بعيد إذ أن أفلاطون يرى أن العالم الحسى عالم غير واقعى. فالواقعية لا تكون إلا فى عالم المثل، الثابت المطلق وقد ساد الفلسفة القديمة خلال حقب طويلة، البحث عن المطلق الثابت، وربما كان ذلك بتأثير أفلاطون، إذ اصبحت مهمة الفلسفة عبارة عن «إشارة الى الشوق» إلى هذا المطلق. على أساس أنه الحقيقة والواقع الوحيد، والذى هو فقط موضوع المعرفة الصحيحة، ولكن هذا الواقع المقصود، هو شىء فوق قدارتنا وإمكانياتنا، ومن ثم فإن هذا العالم هو فوق متناول عقولنا ومهما نبذل من جهد للوصول إلى هذا المطلق، فلن نصله أبدا.

أما النقطة البالغة الخطورة، والتى ترتبت على هذا التصور، والنظر الى عالم الواقع الحسى المتغير، نظرة ازدراء واحتقار، ونحن إذا كنا نرى بأن النظرة إلى العالم العقلى وحده على أنه الحقيقة الوحيدة نظرة خاطئة، كذلك الأمر بالنسبة للعالم الحسى على أنه لا يمثل الحقيقة، بل النظر إليه باحتقار وإزدراء، نظرة خاطئة ايضًا، ولقد كانت الانتقادات التى وجهت الى الفلسفة خلال تاريخها الطويل تنصب على هذا التصور، بل أن الثورات الفلسفية الكبرى كانت تنطلق من نقطة الضعف هذه، فقد كان الغزالى مثلا يعارض فى نقده للميتافيزيقا تلك النظرة المعتدة بالعقل، بدون مبرر والتى قادته ـ العقل ـ الى الخوض فى

(1) أميرة حلمي مطر ـ الفلسفة عند اليونان ـ ص 172.

مجالات لا يستطيع الجزم بصدق قضاياها ومن ثم فهو يرى أنه لا بد من إفساح المجال للدراسة المشروعة والمباحة، والتى هى هذا العالم الواقعى. أفلاطون إذن يقرر بأن العالم العقلى هو الوجود والحق، وهذا الوجود جوهرى فعالم المثل متميز عن العالم الحسى من حيث أن المثل «تعبر عن الصفة الخالصة فى كمالها التام»[1]. هذه الصفة لا تتعلق بالوجود الحسى للأشياء، إذ هى مرتفعة فوق هذا الوجود الحسى، وإنما هى من صفات عالم المثل العالم الحقيقى هى المظاهر الكاملة، والبسيطة الساكنة والسعيدة التى تشع من تقلب الضياء الخالص»[2]. ولكن هل يعنى ذلك أن المثل لا تعد أن تكون «أقرب الى نماذج جامدة ليس لها فعل مباشر فى العالم الطبيعى»[3]. أى أن المثل هى مجرد عالم منفصل لا علاقة له بالعالم الحسى.

الواقع إن غرض أفلاطون ليس بيان إنعزال عالم المثل فقط، وإنما غرضه كذلك أن يبين أن العالم العقلى الثابت هو العالم الحقيقى، وإن العالم الحسى النسبى المتغير هو عالم الوهم أو الظن، ولكنه رغم ذلك موجود، إلا أن وجوده ليس حقيقيًا أو واقعيا ـ بالمعنى الذى أسبغه أفلاطون على المثل ـ وهذا العالم الحسى يستمد وجوده بقدر قربه العقلى وتشبيهه بالمثال وذلك لان الصانع «قد إتخذ نموذجه من العالم المعقول، لقد علق نظرة بالحقيقة التى تبقى هى ذاتها أبدًا، وصاغ على غرارها الوجود الصائر، وعلى هذا النحو، فالعالم المرئى هو صورة العالم المعقول»[4].

هذا العالم الحسى يتحول دائما الى العالم المعقول أو الى مثاله وذلك عن طريق التشبيه بالمثال على نحو لا يعود فيه ثمة فرق بين الشئ ونموذجه لن يكون أبدا، ولن يتحقق إذ أن الاشياء المحسوسة تظل دائما ناقصة، وإن كان يحركها الشوق الابدى على التشبيه بالمثال على قدر الامكان، ولن تنجح على الاطلاق لأن الفعالية الوحيدة عند أفلاطون هى فعالية المثال فقط، أما العالم الحسى فهو لا شئ قياسا بعالم المثل الحقيقى.

---

(1) شارل فرنر ـ الفلسفة اليونانية ـ ص 98.

(2) المصدر نفسه ـ ص 99.

(3) أميرة حلمي مطر ـ الفلسفة اليونانية ـ ص 121.

(4) شارل فرنر ـ الفلسفة اليونانية ـ ص 121.

نظرية الصدور «الفيض»

ومن هذه النقطة الأولى يجئ دور «أفلوطين» ونظريته فى «الصدور» إذ من الملاحظ فى الفكر اليونانى عموما، وعند أفلاطون على وجه الخصوص إن هناك إقرار بوجود عالمين عالم عقلى مطلق، وعالم حسى نسبى. وهما متمايزان، هذا التمايز بينهما أدى بالفكر اليونانى الى القول «بحقيقة القوانين الطبيعية فى العالم السماوى مقابل القول بالصدفة بصفته قانونًا طبيعيًا تتحدد من خلاله قوانين العالم الارضى»[1]. جاء أفلوطين محاولا جعل القوانين الطبيعية تنسحب أيضا على العالم الارضى وذلك عن طريق الفيض أو الصدور.

عند أفلوطين أيضا - ولعله بتأثير الديانات الشرقية - مثال «الخير» الافلاطونى أصبح عنده الواحد المطلق، اللامتناهى المكتفى بذاته، ولما كان هذا الواحد خاليا من الغيرة - على حد تعبير أفلاطون فى طيماوس - فإنه يفيض منه وجود على العالم، إذ أن هذا اللامتناهى هو المنبع الذى تفيض منه الاشياء جميعا فالله لا يفتقر الى شئ، لأنه مكتف بذاته، ولا تحركه رغبة لأى شئ، ولكن النور الذى يشيع منه فيفيض على ما حوله دونما نقص منه، إنما بفضل كرمه وجوده وخيره[2].

فهذا العالم هو فيض من الواحد اللامتناهى كضياء الشمس من الشمس. هذا الفيض لم يحدث فى زمان ولم يحدث بفعل إرادة إرادته أن يفيض عنها وبالتالى فإن هذا الفيض مستمر وغير منقطع، هذا الانقطاع لا وجود له سواء من جهة الواحد أو من جهة الموجودات إذ أن الموجودات فى النهاية ترجع الى وحدتها المتجانسة التى كانت فيها، إلى الواحد اللامتناهى بل هى بمعنى أدق لا تخرج عن هذا اللامتناهى أبدًا.

وقد إنعكست هذه النظرية، على الفكر الاسلامى بين مؤيد ومعارض فقد أخذ بها فلاسفة الاسلام، باستثناء الكندى، ورفضها علماء الكلام ومن بينهم الغزالى الذى لم يتميز - ليس فقط - بنقده السلبى لهذه النظرية التى تتعارض مع

(1) محمد ياسين عريبي - مواقف ومقاصد - ص 82.

(2) يحيى هويدي - دراسات في علم الكلام والفلسفة الإسلامية - القاهرة: دار النهضة العربية - ص 204 - 1972.

الخلق الالهى والارادة الالهية فقط، بل نجد عنده «نظرية عن المشيئة الالهية توازى نظرية الصدور، مفسرة قوانين العالم تفسيرا رياضيا ميكانيكيا، من خلال القضاء والقدر»[1]. فنجد عنده أن معنى حكم الله هو وضع الاصل للأسباب تتوجه الى مسبباتها الحادثة منها لحظة بعد لحظة. أى أن الغزالى يضع الارادة الالهية الحرة فى موازاة الصدور الضرورى اللاإرادى فى نظرية الفيض، إرادة تقدر الاسباب والمسببات، فكل ما يحدث فهو محسوب، فإرادة الله الحرة هى التى تفعل ما تفعله فى الوقت الذى تراه، والمكان الذى تختاره، بدون أن يكون معنى السؤال عن ذلك بـ «لماذا»؟ وهذا يخالف نظرية الفيض فى أساسها. فالعالم حادث، حدث بإرادة الله فى الوقت الذى أراده فيه أن يكون، وعلى هذا يكون العالم «فعل الله، وهو فعل إرادى، أى أن العالم وجد حيث وجد على النحو الذى وجد عليه. فى المكان الذى وجد بالارادة والتى هى عبارة عن «صفة» من شأنها تميز الشئ عن مثله[2]. وكان الغزالى يقصد بهذا القول أن يرد على الفلاسفة والمعتزلة والكرامية فى وقت واحد. يرد على الفلاسفة بأن العالم هو فعل الله، والفعل لا يكون قديما ورغم الحل الذى قدمه ابن سينا القائل «بالحدوث الذاتى» فإن الاشكال يظل قائما»[3]. أما قول المعتزلة القائل بأن سبب حدوث العالم، هو إرادة الله الحادثة لا فى محل، هذا القول لا يعتبره الغزالى يعنى شيئا فى حقيقة أمره، إذ أن هذا القول يذهب الى أن الله مريد لخلق العالم، بإرادة قائمة بغيره، هذا لا معنى له، فإذا كان المعتزلة يستندون فى ذلك الى مبدأ «الاصلح «فإن هذا المبدأ لا يعدو أن يكون فرضا، فالسؤال يظل «لماذا حدثت هذه الإرادة الآن دون غيره من الأوقات»؟

هذه الانتقادات تصدق أيضا على مذهب الكرامية، فإن الاعتراض عليها كما هو الحال بالنسبة على المعتزلة، وهو لماذا حدثت إرادة ما، ولم تحدث إرادة أخرى؟ أعنى لماذا حدثت إرادة الوجود دون العدم؟ ولماذا حدثت إرادة الحركة دون إرادة السكون؟ ومن جهة أخرى، فإن القول بأن العالم حدث لحدوث إرادة فى ذات الله. جعل الله محلا للحوادث. أما الرأي عند الغزالى

(1) محمد ياسين عريبي ـ مواقف ومقاصد ـ ص 73.

(2) الغزالي ـ تهافت الفلاسفة ـ ص 57.

(3) محمد ياسين عريبي ـ مواقف ومقاصد ـ ص 134.

فهو أن «كل حادث فهو من فعل الله وخلقه واختراعه لاخالق له سواه ولا محدث له إلا وهو، خلقهم وصنعهم وأوجد قدرتهم وحركتهم، فجميع أفعال عباده مخلوقه ومتعلقة بقدرته»[1] أى أن الله له حق التصرف المطلق فى عباده دون مراعاة للأصلح كما يقول المعتزلة، بل أن يفعل ما يشاء ويحكم بما يريد[2].

إذن نحن أمام فريقين: فريق يستلهم مسلمات الشريعة على درجات مختلفة، ويقول بالارادة كالمعتزلة والاشاعرة، وفريق يستند الى تراث فلسفى أفلاطونى أرسطى الفارابى وابن سينا. أما الكندى فقد خالف أرسطو مخالفة مباشرة وخرج على تعاليمه فى هذا الصدد.

وإذا كان رأى أرسطو واضحًا فى هذا الشأن، فإن الامر بالنسبة لأفلاطون يختلف بعض الشئ. فقد ساد الاعتقاد بأن أفلاطون يقول بخلق العالم وذلك استنادا على ما ورد فى محاورة «طيماوس» وقد أطلق عليه اسم «أفلاطون الالهى». لهذا السبب، لو نظرنا بإمعان أكثر لادركنا أن هذا العالم إنما هو صورة مشوشة لعالم المثل. وإنه صيغ على غرارها. فالصانع حينما صنع هذا العالم، إنما كان يستلهم المثل فى صنعه، هذا من جهة، ومن جهة أخرى، فإن إثبات أن هذا العالم صنع بمادة قديمة لا يحتاج الى كثير نظرا لانها واضحة للعيان[3] فإذا كان معنى الحادث هو الواقع وهو أيضا حقيقة متحركة منسوبة الى الزمان، تدل على ما يرى وما لا يرى[4] فإن ذلك لا معنى له عند أفلاطون. إذ أن العالم المحسوس ولد فى لحظة ميلاد الزمان والذى هو فى الوقت نفسه صورة للأبدية لهذا ـ إذن ـ نضع أفلاطون فى جانب القائلين بقدم العالم، فإذا أخذنا تعبير أرسطو لقلنا أن هذا العالم المحسوس أخذ صورته من عالم المثل لانه صنع على غرار «المثل». وبغض النظر عن كلمة صانع فإن هذه الصورة كى

(1) محمد على أبو ريان ـ تاريخ الفكر الفلسفي في الإسلام ـ القاهرة: دار النهضة العربية ـ 1976 ـ ص 384.

(2) المصدر نفسه ـ ص 384.

(3) أنظر: أفلاطون ـ طيماوس ـ ترجمة فؤاد جرجي بربارة ـ دمشق وزارة الثقافة ـ 1968 ص 51 ـ 52.

(4) عبد اللطيف محمد العبد ـ دراسات في الفلسفة الإسلامية ـ ص 28.

تشكل شيئا ما، فلا بد أن يكون هذا الشئ موجودا. فالعالم متشكل أو مصنع على صورة المثل بصنع صانع، والمادة ليست قديمة فحسب بل هى مستقلة عن عالم المثل ومنفصلة عنه، وذلك لان الحدوث يحتاج ـ ولا بد له أن يحتاج ـ الى محل لكى يحدث فيه، ومادة لكى تلبس الصورة التى كانت قد اخذها الصانع من المثل لصنع عالم قريب الشبه من المثل، وإن لم يكن هو عالم المثل.

هذه العملية كلها، لا يمكن أن تكون خلقا بالمعنى المفهوم، أعنى المسبوق بالعدم سبقا زمانيا، إذ أن هذه العملية، هى ما يمكن أن نطلق عليها كما عبر عن ذلك ابن سينا بحق عملية «تكوين»، هذا التكوين عرفه ابن سينا بأنه هو الذى يكون من الشئ وجودا ماديا ـ خاصا بالامور العنصرية الفاسدة[1].

وفى مقابل ذلك نجد القول بـ «الابداع» وهو «أن يكون الشئ لا فى مادة ولا فى زمان»[2]. فالابداع لا يحتاج الى متوسط من أى نوع سواء كان هذا المتوسط مادة أو زمانا أو آلة أو أى شئ آخر أما عملية «التكوين» فتحتاج الى هذا المتوسط، وإذا كان الابداع أعلى مرتبة من التكوين إلا أنهما معًا، يندرجان تحت نفس النوع.

ولكن القول بالإبداع لا يحل المشكلة، وذلك لأن الإبداع فعلاً لله قديم، إذن فالعالم كمبدع قديم أيضًا، لهذا «يمتنع تقدير ذات معطلة عن الفعل لم تكن تفعل ثم فعلت»[3]. فالإبداع ـ إذن ـ قديم. وهذا راجع إلى نظرة ابن سينا، بصورة عامة، إلى واجب الوجود والذى هو واجب الوجود من جميع جهاته، وهذا يعنى أن واجب الوجود أو العلة التامة «يستحيل أن توجد بكافة أسبابها وأركانها دون أن يكون لها معلولها»[4] فالعالم وجد فى الأزل، وهو يفيض على واجب الوجود دون تعطيل، ولا معنى للقول باختيار وقت دون آخر لخلق العالم، فالأوقات أمام واجب الوجود متساوية، فليس هناك وقت أولى

(1) محمد علي أبو ريان ـ تاريخ الفكر الفلسفي في الإسلام ـ ص 338.

(2) المصدر نفسه ـ ص 339.

(3) محمد عاطف العراقي ـ دراسات في مذاهب فلاسفة المشرق ـ مصر: دار المعارف ـ ط الثانية ـ 1973 ـ ص 40.

(4) محمد ياسين ـ مواقف ومقاصد ـ ص 117.

من وقت، وهذا لا يعنى أن الله يختار وقتًا دون سائر الأوقات لخلق العالم، وإنما يعنى أن العالم لم يخلق زمانيا إذ أنه كان مع الله منذ الأزل، وإن كان ثمة حدوث للعالم، فإنه لن يكون شيئا آخر، الحدوث الذاتي،أو حدوث إبداع الذى لا يحدث فى زمان ولا فى مكان،إذ لا شيء سوى الإبداع وذات المبدع. ولكن لماذا ينكر الفلاسفة حدوث العالم زمانيا، أن العالم وجد فى الوقت الذى وجد فيه؟ وقبل الإجابة على ذلك علينا أن نلقى نظرة على معنى كلمة أول، والتى نجدها بمعان ثلاثة[1]:

1 ـ تطلق على ما هو شرط لوجود شيء آخر.

2 ـ تطلق على ما هو أسبق من الزمـان.

3 ـ تطلق على ما هو علة فى الوجود.

والفلاسفة حينما يتكلمون عن العالم، فهم يقصدون أن يكون العالم مع الله بالمعنى الأول والثالث، وبالتالى يرفضون الأسبقية الزمنية، إذ لا يجوز أن يتأخر وجود العالم عن الله بالزمان، لأنه لو وجد الله ثم وجد العالم لكان بين الوجودين زمان فيه عدم، ولتساءلنا عن السبب المرجح للشروع فى الخلق بعد الامتناع عنه[2]، ثم أنه لا يجوز أن يتميز فى العدم وقت ترك ووقت شروع[3].

وعلى ذلك فإن ابن سينا يرفض الحدوث الزمانى للعالم، فلديه ليس هناك مبرر لتمييز وقت ترك ووقت شروع، لأن ذلك يعنى وجود فاصل بينهما وهذا لا يجوز من ناحية، ومن ناحية أخرى فإن واجب الوجود واجب أن يوجد ما يوجد عنه، إلا فله حال لم تكن، فليس واجب الوجود من جهاته[4] ولما كان الله علة تامة فإنه تطبيقا للمبدأ الأرسطى القائل بأن العلة متى وجدت، وجد عنها المعلول حتما، دون أن ينقضى زمان ما بين العلة ووجود المعلول[5] أما

(1) عبدالرحمن بدوي ـ أرسطو ـ وكالة المطبوعات ـ ط. الثانية ـ 1980 ـ ص 162.

(2) محمد علي أبو ريان ـ تاريخ الفكر الفلسفي في الإسلام ـ ص 339.

(3) ابن سينا ـ النجاة ـ ط. الثانية ص 255.

(4) المصدر نفسه ـ ص 254.

(5) محمد علي أبو ريان ـ تاريخ الفكر الفلسفي في الإسلام ـ ص 340.

القول - وكما يرى الفارابى وابن سينا - بصدور حادث من قديم فإن ذلك لا يعنى أنه لا بد من وجود سبب أو أمر مرجح رجح وجودا - ولا أدرى لماذا لا يرجح عدما - وعلى ذلك فإن هذا الوجود يكون حادثا، فالعالم بدون مرجح يظل مجرد مكان صرف، فإذا وجد هذا المرجح، فإنه لا بد أن يكون قد حدث بمرجح لم يكن موجودا من قبل، أى أن السؤال يحال الى المرجح نفسه، من أحدثه؟ أبمرجح رجحه؟ ولماذا فى زمان معين، وليس بعد وليس قبل. . . وهكذا نستمر فى السؤال،وهكذا تكون الإجابة متسلسلة مستمرة بدون توقف إلى ما لا نهاية، وبمعنى أوضح، فالأمر كما يبدو لنا فى تحليله النهائى أحد أمرين فيما يخص المرجح،أما أن يكون وجود هذا المرجح كمرجح،بمرجح أو بدون مرجح والشطر الثانى ظاهر البطلان لأنه لا يمكن صدور حادث بدون محدث. أما الشطر الأول فإنه اذا كان المرجح قد حدث بمرجح، فإن المرجح الثانى يحتاج بدوره الى مرجح وهكذا والخلاصة يتضح فيها أن بحدوث حادث من قديم واضح البطلان. فى كتاب تهافت الفلاسفة كان الغزالى قد أعد الرد على هذه الأقوال، وكان رأيه فى هذه المسألة أن العالم قد حدث بإرادة الله فى الوقت الذى أراده الله، وفى المكان الذى حدده، واذا كان العالم لم يحدث قبل ذلك، فلأنه لم يكن مرادا لله اذا كان - قبل وجود العالم - المريد موجود والإرادة موجودة ونسبتها الى المراد أيضا موجودة وذلك بدون تجدد الإرادة ولا تجدد نسبتها الى المريد ومن ثم فإن وجود العالم على النحو الذى هو عليه هو نتيجة لإرادة الله[1].

وقد قام الغزالى بحصر أدلة الفلاسفة بهذا الخصوص، ووضعها فى المسألة الأولى من كتابه «تهافت الفلاسفة» ونقد هذه الأدلة حجة حجة بل كلمة كلمة،وذلك لأنه رأى - واعتقد أنه على صواب فى ذلك - أن آراء الفلاسفة فى هذا الصدد، هى الأكثر أهمية فى مذاهبهم،بل هى الأساس فى هذه المذاهب. ومن هنا فقد كان هدف الغزالى إظهار تهافت أقوالهم، تمهيدا لدحض سائر أقوالهم الأخرى مبينا زيف وبهتان هذه الاقوال، ومن هنا لا نعجب كثيرا اذا ما علمنا أن هذه المسألة، هى الأساس الذى قام عليه كتابه «تهافت الفلاسفة» وهل نخطو خطوة أخرى نحو الدهشة اذا ما علمنا أن الفيلسوف

---

(1) أنظر: الغزالي - تهافت الفلاسفة - المسألة الأولى.

الالمانى كانط فى كتابه «نقد العقل المحض» يضع نفس الأساس فى متناقضاته، وبالذات مع المتناقضة الأولى والتى تتفق مع ما يراه الغزالى فى المسألة الأولى من التهافت[1].

أما أدلة الفلاسفة كما حصرها الغزالى فهي:

1 ـ استحالة صدور حادث من قديم «فكرة المرجح».

2 ـ أن العالم متأخر عن الله بالذات لا بالزمان، إذ أن العالم قديم أزلي، وتقدم الله على العالم هو تقدم من نوع تقدم العلة على المعلول وتقدم حركة الشخص على حركة ظله.

3 ـ فكرة الإمكان. فالعالم قبل وجوده كان ممكنا وتستوى فى الممكن حالتى الوجود والعدم، وعلى هذا فإن العالم كممكن لا أول له. فهو موجود منذ الأزل.

4 ـ قدم المادة: إن كل حادث فالمادة تسبقه، وعلى هذا فإن المادة ليست حادثة إنما الذى يحدث هو الصور والأعراض والكيفيات الطارئة[2].

ونحن إذ نناقش هذه الأدلة إنما نناقش بترتيب وتنظيم يختلف عن ذلك الذى أورده الغزالى فنحن نناقش هذه الأدلة ونقدها، ونقد نقدها لا من حيث هى أدلة قائمة برأسها وإنما من حيث هى أفكار تخص مشاكل معينة وإن كانت هذه المشاكل تعتمد على هذه الأدلة بمعنى آخر نقول أنه ربما سنتعين ـ ولا أعتقد أنه سيحدث ـ فى نقاش فكرة واحدة سوف نستخدم كل الأدلة لأن الذى يهمنا هو المشاكل التى نجمت عن الأدلة وعلى ذلك فأنا أقترح مناقشة الأفكار الآتية:

1 ـ المكـــــان.

2 ـ الزمـــــان.

3 ـ الحركـــــة.

4 ـ السبب الكافـي.

---

(1) محمد ياسين عريبي ـ مواقف ومقاصد ـ ص 198/197.

(2) أنظر: الغزالي ـ تهافت الفلاسفة ـ المسالة الأولى.

وذلك من خلال:

أ ـ الإرادة

ب ـ الإمكان

بعد ذلك سنحاول إلقاء نظرة على مشاكل هذا الفصل، خصوصا وأن هذا الفصل سيعلن ختام النقاش فى مشاكل الميتافيزيقا التقليدية ويستعد لدراسة ـ وأرجو ان يكون بصورة جادة ومفيدة ـ إنعكاس هذه المشاكل وغيرها فى تطور العلوم الطبيعية.

المكان

هل العالم محدود من حيث المكان، ام أنه لا نهائى فى امتداده؟ هل نستطيع ان نقف على حدود هذا المكان بحيث نستطيع الوصول الى ما بعده أى حيث لا مكان؟ أم ان المكان هو أرض السباق بين «أخيل» و «السلحفاة»؟

فى الواقع لا نستطيع التطوع للاجابة عن هذه الاسئلة ـ الآن على الاقل ـ لان هذه الاجابة هى التى تحدد لنا آراء كثير من الفلاسفة وعلماء الكلام فى هذا الخصوص، والاجابة على أية حال لم تكن قط إجابة واحدة محددة، بل متعددة ومختلفة أيضا الى الحد الذى جعل هذا الاختلاف يصل الى صراع فكرى عنيف بين من قال بأن العالم متناه، ومن قال أنه لامتناهيًا وإذا كان هناك من حاول ان يجمع بين الرأيين كما فعل محمد زكريا الرازى الذى قال بأن هناك مكانا محددا ومكانا مطلقا، وهذا ـ كما نرى ـ لا يمثل حلا وسطا بين رأيين متصارعين بقدر ما كان رأيا ثالثا وهو أمر تكرر فى الفكر الاوروبى حيث نجده عند إسحق نيوتن[1].

الرأي الأول وهو القائل بأن المكان متناه ويمثله التفكير الدينى بصفة عامة، والمذاهب التى تنطلق من منطلقات دينية، كما هو الحال عند علماء الكلام، وكذلك نجد هذا الرأي عند الفلاسفة أرسطو وعلماء التفسير فى الإسلام، فهم جميعا يقولون بتناهى العالم فى المكان.

(1) قارن: محمد ياسين عريبي ـ مواقف ومقاصد ـ ص 202.

والرأي الثانى هو القائل أن العالم لا متناهيًا فى المكان، هذا الرأى نجده عند أصحاب المذهب الندى عند لويقيوبوس، وديموقراطيس، أبيقور، ونجد أيضا أفلاطون يقول أن العالم لا متناهيًا فى المكان.

وقبل الخوض فى دراسة الآراء المختلفة حول المكان، يجدر بنا أن نلقى نظرة على تعريف المكان، فنجد ابن سينا ـ مثلا ـ يعرفه تعريفا أرسطيا ـ فيقول: أنه «السطح المساوى لسطح المتمكن، وهو نهاية الحاوى المماسة لنهاية المحوي»[1] ومن هذا التعريف نجد أن هناك «الجسم» و«حاوى» لهذا الجسم، فالمكان هو الذى يماس فيه السطح الخارجى للجسم مع السطح الباطنى للحاوي، فالمكان ـ إذًا ـ حاو للجسم وأيضًا، فهو يختلف عن الجسم وأن كان مساويًا له، فالجسم لكى يكون موجودا لا بد له من مكان، لكى يوجد فيه، وأن هذا الذى يوجد فيه مختلف عنه بدليل الحركة التى فى الجسم، إذ لو كان الجسم هو المكان لكان المكان يتحرك مع حركة الجسم وبالتالى لم يعد فى استطاعتنا أن نميز بينهما، ولكن الجسم غير المكان. وهذا يدلنا عليه تعاقب الأجسام على محل واحد فى أوقات مختلفة، وتجدر الإشارة إلى أن تعريف أرسطو للمكان هو «الحد اللامتحرك المباشر للحاوي»[2]. ويشرح عبدالرحمن بدوى هذا التعريف الأرسطي، حيث يرى أنه «يقصد بصفة اللامتحرك هنا أنه لا يتحرك بحسب الحركة الموجودة فى الأشياء.. أعنى أن لا يزداد بازدياد الشئ، ففى حركة الزيادة لا زيادة فى المكان إذ لا تغير فيه، ويقصد بقوله «المباشر» أنه فى الحالة مماس متصل حتى يمكن أنه يميز بين حاو ومحوى، وفكرة المباشر هذه هى ما عبر عنه فى الفكر الغربى بكلمة الباطن[3] وعلى هذا نلاحظ أن أرسطو حين يتكلم عن المكان فإنه لا يفرق بينه وبين المحل ويكاد يعتبرهما شيئا واحدا[4].

هذه التعريفات للمكان وضعت لحماية الميتافيزيقا الجوهرية[5] وهو أمر

---

(1) ابن سينا ـ النجاة ـ ط الثانية ـ ص 124.

(2) عبد الرحمٰن بدوي ـ ارسطو ـ ص 214.

(3) المصدر نفسه ـ ص 214.

(4) المصدر نفسه ـ ص 214.

(5) إميل برهييه ـ الفلسفة اليونانية ـ ص 271.

فرضه ودعى إليه وجود الحركة المكانية، إذ لولا وجود الحركة لم تكن هناك ضرورة لطرح مثل هذه التعريفات، لأنه بدون الحركة «كان المحل سيكون محمولا للجسم مثله مثل اللون[1]. ولكن لما كانت هناك حركة كان لا بد من التفريق بين الجسم المتحرك والحاوى.

فإذا رجعنا إلى أرسطو نجده يقول بأن المكان محدد، هذا المكان المحدد ـ عنده ـ هو المكان الفعلى أو المكان بالفعل، أما من حيث القوة فهو لا متناه وليس معنى ذلك فى إمكان هذا المكان الذى هو بالقوة لا متناهيا يصير مكانا لا متناهيا بالفعل كلا، ذلك لأن اللامتناهى غير موجود بالفعل ولا يمكن أن يكون جوهر أو كيفية أو مقوما، فهو إذن يستحيل وجوده فى الواقع، فإن القول بوجود أجسام لا متناهية يتعارض مع إدراكنا لحقيقة المكان[2] فإذا افترضنا: عداء يبدأ من اللامتناهى فهل يستطيع هذا العداء أن يصل إلى أية نقطة؟ إنه لن يصل قط إلى نقطة ما لأنك لو سلمت أنه سيصل إليها فما عليّ إلا أن أفترض أنه بدأ من نقطة أبعد لكى أبين أنه يصل إليها، وهكذا إلى ما لا نهاية[3].

فإذًا المكان الفعل غير اللامتناهى الذى هو بالقوة لأن اختلاف هذا عن ذلك هو الاختلاف بين مكان موجود بالفعل وجودا واقعيا وبين مكان ليس له سوى إنه امكانية الوجود أو هو موجود بالقوة وهو يخالف مع مايشاهد فى الواقع إذا أن المشاهد واقعيا هو أن كل شخص فى العالم وكل عرض فى شخص كل زمان متناه ذو أول، ونحن نشاهد ذلك حسا وعيانا إذ أن تناهى الشخص ظاهر بمساحة بأول جرمه وآخره وأيضا زمان وجوده[4] هذا الوجود والشخص يتطلب أول ما يتطلب «التعين» فالتعين يعنى المحدودية أو التحديد، وإن هذا الشخص بما أنه يشتمل على صورة معينة وأنه متناه وبالتالى فإن الجسم الطبيعى تناهى بأول جرمه واخره فإنه موجود كشخص متعين.

وإذا كان الرازى قد خالف أرسطو، وقال بنوعين من المكان، مكان نسبى

---

(1) المصدر نفسه ـ ص 271.

(2) محمد علي أبو ريان ـ تاريخ الفكر الفلسفي في الاسلام ـ ص 304.

(3) إميل بوترو ـ فلسفة كانط ـ ترجمة عثمان أمين ـ القاهرة ـ الهيئة المصرية العامة للكتاب ـ 1972 ـ ص 203.

(4) محمد عاطف العراقي ـ دراسات في مذاهب فلاسفة المشرق ـ ص 23.

ومكان مطلق وبعبارة أدق فإن الرازى يمكن ان يعد من القائلين بأن المكان لامتناهيًا، وقد تبعه فى ذلك كثيرون سواء فى الفكر الاسلامى أو الفكر الاوروبى. ففى الفكر الاسلامى أخذ ابن سينا بهذه الفكرة، وطبقها على الزمان، فالزمان عند ابن سينا ينقسم الى زمان أعم وزمان أخص، وفى الفكر الاوروبى نجد ان نيوتن قد أخذ بهذه الفكرة إذ عنده «المكان المطلق هو شرط لازم من شروط الوجود الطبيعى فى الطبيعيات»[1].

وحينما يثبت كانط أن خاصية المكان فى التسابق على عكس خاصية الزمان المتمثلة فى التلاحق، فإنما يعبر عما سبقه إليه ابن سينا بأن التلاحق صفة ذاتية للزمان، وخاصية من خصائص الزمان... أما الامكنة المختلفة ليست متلاحقة ولكنها متسابقة[2] وهذا لا يعنى ان المكان عند كانط صفة موضوعية فالمكان وكذلك الزمان ما هما إلا صورتان أوليتان تخلعهما الحساسية على شتى المعطيات الحسية التى ترد اليهما من الخارج دون أن يكون لها أدنى وجود واقعى فى العالم الخارجى باعتبارهما موضوعين قائمين بذاتهما[3] أى أن المكان والزمان ليسا تصورين، بل صورتان للحدس بمعنى أن هذا العالم يسبب «مادة الاحساس فقط ولكن جهازنا العقلى ينظم هذه المادة فى الزمان والمكان ويزودنا بالتصورات التى بواسطتها نفهم التجربة»[4] فالعالم الخارجى، وفقا لهذا الرأي الذى يأخذ به كانط يمثل الموضوعات المباشرة للإدراك والتى تعزى فى جزء منها للأشياء الخارجية والجزء الآخر الى الجهاز الفكري[5] اى أننا حينما ندرك شيئا ما، فإن موضوع إدراكنا يتكون من جزئين، جزء للأشياء الخارجية المدركة وهى التى تسمى «احساساً» والجزء الآخر يرجع الى جهازنا الإدراكي. الجزء الأول يسميه كانط «ظاهرة» والجزء الآخر يسميه «صورة الظاهرة» وإن كان ليس إحساسا بحد ذاته ما أقصده، هو أن كانط يعتبر أن «السمات الخاصة التى يتصف بها المكان والزمان وهى سمات لا تسمح لنا قط، بأن نرجعهما الى

---

(1) ماجد فخري ـ أرسطوطاليس ـ ص 44.

(2) محمد ياسين عريبي ـ إشكالات إثبات الزمان في الفلسفة الاسلامية ـ مجلة (الحكمة) ـ كلية التربية ـ العدد الأول، السنة الأولى، 1976 ـ ص 58.

(3) زكريا ابراهيم ـ كانط أو الفلسفة النقدية ـ ص 71.

(4) برتراند راسل ـ تاريخ الفلسفة الغربية ـ ج 3 ـ ص 302.

(5) المصدر نفسه ـ ص 327.

التجربة أو ننسب اليهما وجودا خارجيا واقعيا[1] لأن المكان وكذلك الزمان لا يمثلان واقعا تجريبيا بالمعنى الاعتيادي، ذلك لأنه ـ كما قلنا ـ المكان ليس له وجود واقعي، باعتباره موضوعا قائما بذاته، بل أن المكان والزمان، ذاتيان وهما جزء من جهاز الإدراك لدينا[2] ولنفهم معنى الذاتية هنا بأنها الذات التى تنظم وتنسق مادة الإحساس التى تأتى من العالم الخارجي، فالذات أو الجهاز الإدراكى فى الذات هو الذى يكون صورة الإحساس أو صورة الظاهرة وقد قدم كانط، عدة حجج لإثبات أن المكان صورة أولية على أن نلاحظ أن هذه الحجج تنطبق أيضًا على الزمان، وهذه الحجج هي:

1 ـ أن التجربة الخارجية ليست ممكنة إطلاقا إلا من خلال مكان، الذى هو فى الوقت نفسه ليس تصورا تجريبيا.

2 ـ المكان هو الذى ينظم الإدراكات الخارجية ومن أجل ذلك فهو مفترض أولا.

3 ـ المكان أيضا ليس تصورا منطقيا أو عاما للعلاقات بين الأشياء بوجه عام، إذ أن هناك فقط مكانًا واحدًا تكون ما ندعوه «أمكنة «أجزاء له وليست أمثلة.

4 ـ يعرض المكان جرما لا متناهيا معطى يحمل داخله كل أجزاء المكان. وهذه العلاقة مختلفة عن علاقة تصور بأمثلته، ومن ثم فالمكان ليس تصورا، وإنما هو حدس خالص.

5 ـ لو كان تصورنا للمكان مجرد مفهوم مكتسب لاحق للتجربة الخارجية لكانت المبادئ التى تقوم عليها علوم الرياضة مجرد ظواهر عرضية تتسم بكل ما يتسم به الإدراك الحسى من «لا ضرورة»[3].

فالمكان عند كانط ـ إذن ـ ليس تجريبيا أو معتمدا على التجربة إذ هو أولى بهذا المعنى أو هو صورة أزلية للحساسية تخلعها على المعطيات الحسية

---

(1) زكريا ابراهيم ـ كانط أو الفلسفة النقدية ـ ص 71.

(2) برتراند راسل ـ تاريخ الفلسفة الغربية ـ ج3 ـ ص 390.

(3) زكريا ابراهيم ـ كانط أو الفلسفة النقدية ـ ص 72.

التى تأتيها من الواقع الخارجي، بل أن المكان أولى لكى نستطيع تفهم أى تجربة أو أى إدراك للعالم الخارجي.

إذن هناك ظاهرة، وهناك صورة الظاهرة، وهى ليست إحساسا، والظاهرة كواقع موضوعى موجود خارجيا وصورة الظاهرة موجودة فى جهازنا الإدراكى وهى ذاتية بهذا المعنى، أى أنها لا تخضع للتجربة، والمكان يمكن أن يعتبر صورة للظاهرة، بل هو كذلك كما يراه كانط.

نلاحظ أن هذا التمييز لم يكن إبتكارًا كانطيا خالصا، بل نجده عند الغزالى وكذلك عند ابن سينا ومحمد زكريا الرازى خصوصا ـ بالنسبة لهذين الأخيرين ـ فى آرائهما فى الزمان، أى أن كانط استفاد من الفكر الإسلامى بصورة عامة فى هذا الخصوص، فقد استفاد من كل من ابن سينا والرازى فى فكرة الزمان، واستفاد من الغزالى فى التفريق بين عالم الظواهر وعالم الأشياء لذاتها، كما سنبين هذا فيما بعد.

الزمـــان

إذا كنا فى مشكلة المكان قد اكتفينا بعرض وجهات النظر بدون الدخول فى نقدها ومناقشتها وذلك لأننا رأينا أن نرجئ هذه المناقشة الى أن تكتمل لدينا مناقشة فكرة الزمان أعنى أننا سوف نناقش مشكلة المكان من خلال نقاشنا لمشكلة المكان من خلال نقاشنا لمشكلة الزمان، هذا من ناحية، ومن ناحية أخرى فإن الصراع حول تناهى ولا تناهى المكان لم يكن صراعا فكريا يعتد به ولعل ذلك يرجع الى أن قطبى الصراع كانا يعتنقان وجهة نظر واحدة، وأعنى بهما ابن سينا والغزالي. أما فى مشكلة الزمان فإن الأمر يختلف، وعلى ذلك فإن أى نقد للمشكلة سيكون من خلال عرضنا لمشكلة الزمان، أما قضية التكافؤ فى الأدلة فهى مقابلة قام بها الغزالى ليبين إمكانية قيام العقل فى هذا المجال وفى كل مجالات الميتافيزيقا بصورة عامة على أن يؤيد قضية ونقيضها، وأن لكل منها قوتها ومبرراتها وقدرتها على إقناع العقل نفسه الذى اخترعها.

فإذا نظرنا الى الزمان نجد أن الزمان بذاته لا وجود له، لأنه يجرى دائما ولا يمكن أن يحضر دفعة واحدة ويتحقق تحققًا كاملا يمكننا من تشريحه وتحديد العناصر المكونة له، ولو حدث لا نقطع عن أن يكون زمانًا[1] فاذا كان

الأمر كذلك، فماذا تعنى الأيام والشهور والسنون؟ وماذا تعنى السرعة والبطء؟ وماذا يعنى القبل والبعد..؟

هذه الصعوبة فى تحديد الزمان، كان قد أشار اليها أرسطو فى اعتراضه على حجج زينون الإيلى «إذ لو وجدت أجزاء من الزمان معا فى الماضى لم يعد بين الماضى والمستقبل من تباين»[1] وعلى ذلك فإن الزمان عند أرسطو يتألف من أنات قد حدثت «وهو الماضي» وهو فى تطور الحدوث والمستقبل، وما الآن الحاضر إلا فاصلا بينهما الذى لا قرار له»[2] أى أن الزمان لا يمكن تثبيته أو تجميعه، فإذا أردنا أن نقف عند هذه اللحظة فإن اللحظة نفسها «استمرار الزمان فى اتجاه الماضى واتجاه المستقبل»[3] بل إن حركتنا لإيقاف الزمان فى هذه اللحظة لا يمكن أن تتم إلا من خلال زمان.. فهل هذا يعنى أنه لا وجود للزمان إلا بالحركة؟ أعني، هل يمكن من خلال الحركة أن نعرف ونحدد الزمان؟

أرسطو - مثلا - يعرف الزمان بانه «عدد الحركة بحسب المتقدم والمتأخر»[4] أى أن الزمان ليس هو الحركة بل هو مقدار للحركة، وهذا ربما يرجع الى أن «قولنا مقدار ينشأ من أننا نميز بين عدة أوجه فى الحركة، يتلو الواحد منها الآخر، فلما كانت هذه الأدلة منظورًا إليها من ناحية الكم، وكان كل تمييز بين أجزاءكم ما يعتبر عدد أو مقدار فإن الزمان الذى يقاس به عدد أو أوجه الحركات المتتالية يسمى إذن مقدارًا»[5] فالزمان هو الذى يعد الحركة وذلك بسبب المتقدم والمتأخر حيث أنها متتالية.

فإذا ارتضينا هذا التعريف الأرسطى للزمان، بأنه مقدار للحركة، فإن الأمر لا يعدو أن يكون، عادًا ومعدودًا - لأننا نفهم كلمة مقدار بمعنى أنه العاد أو المعدود - فماذا يكون حالنا لو كنا فى حالة نوم؟ أو احتوانا كهف «سردس»

---

(1) حسن جراي - الزمان والوجود اللازماني في الفكر الإسلامي - مجلة (الحكمة) الدراسات الفلسفية - العدد الأول، السنة الأولى، 1976- ص 77.

(2) ماجد فخري - أرسطوطاليس - ص 45.

(3) المصدر نفسه - ص 45.

(4) شارل فرنر - الفلسفة اليونانية - ص 167.

(5) اميل برهبيه الفلسفة اليونانية - ص 275.

وغفونا غفوة أهل الكهف؟ فهل يكون ثمة إحساس بالزمان؟.. ففى حالة النوم ـ وهى حالة نجربها يوميا ـ لا وجود للمقدار «الزمان» أو الحركة، وعندما نستيقظ، لا نعرف كم استغرقنا فى النوم لعله ساعة أو يوما أو قرونا «فأهل الكهف» استيقظوا بعد عدة قرون ولم يدركوا هذه المئات من السنين، أو لم يشعروا بالزمان الذى مر وهم نيام.

وربما كان هذا أو شيء من هذا القبيل ما جعل فيلسوفا مثل «افلوطين» يرى أنه «من الضرورة أن نبحث عن حقيقة الزمان فى طبيعة النفس وليس فى طبيعة العالم»[1] وبغض النظر عما يمكن أن تقوله الفيزياء الحديثة، إلا أن الزمان المقصود ليس هو مجرد زمان حياة نفس إنسانية مفردة، أعنى أنه حتى انتهاء النفس التى يعتبرها أفلوطين أساس الزمان، فإن الزمان يظل موجودا، فهناك فرق بين زمان الخبرة وهو أنات متصلة ويمكن أن يعتبر زمانا خاصا، وهناك زمان عام مستمر ولا يعتمد على الخبرة الحسية، كما لاحظ بعمق ابن سينا بعمق الذى يرى أن «وجود الزمان كأجزاء متتالية وجود اعتباري، أما الوجود الحقيقى للزمان فهو وجود الزمان الأعم المتصل»[2] هذا الزمان المتصل الأعم لم يستمد من الخبرة الحسية إلا أنه شرط ضرورى لهذه الخبرة، أعنى أنه إذا كانت الحركات أو الظواهر التى تحدث لا بد لها ـ لكى تحدث ـ من زمان تحدث فيه، ولما كان الزمان الاعتبارى هو زمان خبرة ـ فهو لهذا محصور فى هذه الخبرة ومعلوم بها ولا يمكن تصور الزمان الاعتبارى إلا بتصور الظواهر الموجودة فيه. وهذا بعكس الزمان المتصل الأعم، الذى يمكن أن يتصور بدون تصور الظواهر. هذا الرأي أخذ به كانط بعد كل من ابن سينا ومحمد زكريا الرازي. ويرجع الفضل الى الرازى فى تقسيم الزمان إلى مطلق ونسبي، أما الزمان النسبى فهو زمان الجواهر المتغيرة التى لا يمكن إدراكها إلا من خلال الزمان، بينما الزمان نفسه إلا يعتمد فى جوهره على هذه الظواهر[3] والجدير بالملاحظة فى هذا المجال هو أن ابن سينا وإن كان قد أخذ بفكرة الرازى فى الزمان إلا أنه يرفض فكرة الجوهر بالنسبة للزمان.

(1) عبد الرحمٰن بدوي ـ أرسطو ـ ص 219.

(2) أميرة حلمي مطر ـ الفلسفة اليونانية: مشكلات ونصوص ـ القاهرة: دار الثقافة ـ 1980 ـ ص 148.

(3) محمد ياسين عريبي ـ إشكالات إثبات الزمان ـ مجلة (الحكمة) ص 54.

هناك من يرى أن الطابع الغالب على نهاية الزمان عند أرسطو، هو الطابع الآلي، وربما كان ذلك يرجع الى أنه جعل الزمان قائما على أساس المكان وعلى ذلك نستطيع أن نقدر قيمة الخطوة التى قام بها ابن سينا وإن كان يتبع تعريف أرسطو فى الأساس إلا أنه كان أكثر تحديدا ودقة بل ووعيا لها. فعنده لم يعد الزمان مقدارًا للحركة بل هو «إمكان ذو مقدار يطابق الحركة»[1] والحركة المقصودة هى الحركة الدائرية لأنها هى الحركة الوحيدة المتصلة، ومن ثم فالزمان عنده متصل إذا كانت هذه الحركة الدائرية دائمة فإن تطابقها مع الزمان يجعله متصلا ودائما. وإذا كان حدوث الزمان والحركة فهو حدوث ذاتي، أى أن محدثهما يتقدمهما بالذات بالزمان «الزمان ليس محدثا حدوثا زمنيا، بل حدوث إبداع، لا يتقدمه محدثه بالزمان والمدة، بل بالذات ولو كان له مبدأ زمانى لكان حدوثه بعدها لم يكن. أى بعد زمان متقدم، ومعنى الحدث الزمانى أنه «لم يكن ثم كان»[2] وربما كان قصد ابن سينا: الزمان الأعم لا زمان الخبرة الحسية لأن زمان الخبرة، له بداية وله نهاية تبعا للنفس التى تخبر ـ تمارس خبرة ـ أو تحس هذا الزمان.

والمثل المألوف، هو مثل «اهل الكهف» الذين فقدوا وعيهم بالزمان نظرا لنومهم، بمعنى فقدوا الإحساس بالزمان الذى انقضى بين لحظة نومهم ولحظة استيقاظهم ولكن الزمان خارج الكهف لم يتوقف. ولعل معترضا يعترض بالقول: إن الزمان الذى انقضى خارج الكهف هو زمان خبرة للآخرين والذين لم يسعفهم الحظ بالنوم طوال قرون عديدة. فاذا لم يحس سكان الكهف بالزمان، نظرا لنومهم، إلا أن الآخرين كانوا قد أحسوا به. لنقرب ذلك بمثل أصغر حجما، لنفرض أنك نمت نوما هادئا عميقا ذات ليلة. وحلمت بأشياء جميلة ورائعة، لن أناقش الزمان فى الأحلام لأن ذلك من اختصاص علم النفس. ولنفترض أن أحد جيرانك أصابه أرق ولم ينم، فإذا تقابلتما فى الصباح التالي، فماذا تكون خبرة كل منكما عن الليلة السابقة؟ الزمان بالنسبة لك كان معدوما لأنك لم تشعر بالتغير والحركة ولكن هل هذا يكفى لنفى الزمان فى الليلة السابقة حتى بالنسبة لجارك؟

---

(1) أميرة حلمي مطر ـ الفلسفة اليونانية: مشكلات ونصوص ـ ص 123.

(2) محمد حسين عريبي ـ مواقف ومقاصد ـ ص 177.

هذا المثال يخبرنا ـ على نحو مباشر ـ أن الزمان لا يتوقف وأن كل ما هنالك أن الإدراك أو الوعى أو الإحساس بالتغير والحركة يتوقف، ومن ثم ينعدم الإحساس بالزمان. أما الزمان المتصل، فهو لا يتوقف بعدم الشعور به، وذلك لأن الزمان الأعم يمكن تصوره بدون زمان خبرة أو حتى بدون ظواهر، بينما العكس لا يكون لا يمكن أن يكون زمان خبرة او ظاهرات إلا بوجود الزمان الأعم المتصل، أو على حد تعبير الرازى الزمان المطلق.

هذا الرأي يتفق فيه كل من الرازى وابن سينا وكانط أيضا والذى يقول: «الزمان تصور ضروري، وهو إساس كل الحدوس. فبالنسبة للظواهر لا يمكن رفع الزمان على الإطلاق من الوجود. وبالعكس يمكن استبعاد كل الظواهر من الزمان[1] فالزمان الأعم لم يستمد من أية خبرة. بل هو أولى وبذلك نستطيع تعدد تواجد الأشياء فى زمان واحد وتلاحقها فى أزمنة مختلفة، وهذه الأزمنة المختلفة ليست أزمنة منفصلة قائمة بذاتها. ولكنها أجزاء من الزمان الأعم والمطلق.

فمثلا فى مثال «اهل الكهف» نرى أن الزمان بالنسبة لهم لا مبرر له: لأنه لم تكن هناك حركة ولا تغير على الأقل بالنسبة لهم ـ وهما ضروريان للشعور بالزمان. أى الزمان الأخص، زمان الخبرة، أما الزمان الأعم، فهو «الأمكان» وفكرة الإمكان هى الفكرة التى استطاع ابن سينا من خلالها، تجاوز تعريف أرسطو أو هو «إصلاح تعريف أرسطو للزمان» بأنه مقدار بحسب المتقدم والمتأخر فيربط بين الزمان من حيث أنه بمقدار وكمال القدرة الالهية[2] هذا الرابط هو الذى أدى بابن سينا ـ فيما يبدو ـ الى الاعتقاد بأنه يحل مشكلة أزلية العالم وخصوصا بقوله «بالحدوث الذاتي» أو «الإبداعي».

إذ أن الكمال الإلهي، الكمال التام، أو الكمال الكلي، يتواجد عنه العالم كما يتواجد المعلول من العلة، أى أن العلاقة بين الله والعالم هى كالعلاقة بين العلة والمعلول لأنه كلما افترضنا عددا من السنين لإيجاد العالم نستطيع أن نفترض أن قبلها سنين أخرى وهكذا الى ما لا نهاية، ولذلك فإنه من خلال هذا

(1) محمد علي أبو ريان ـ تاريخ الفلسفة في الاسلام ـ ص 303.

(2) أنظر: كانط ـ نقد العقل المجرد ـ ترجمة أحمد الشيباني ـ ط: دار الثقافة العربية ـ ص 78.

الإمكان المرتبط بالكمال الإلهى فإننا نجد أن العلة، والمعلول متساويان. أما الممكن بذاته، فإنه من خلال مبدأ التلاحق تتميز الممكنات من حيث ذاتها، ولكن من حيث تقبلها للوجود. فالله أو الكامل يمنح الوجود دون تفريق واختلاف ولكن اختلاف الوجود هو فى الواقع يرجع إلى اختلاف الاستعداد فى هذه الممكنات لتتقبل الوجود. فهل معنى ذلك أن الممكنات موجودة أبدا؟ وهل هى نفس المادة القديمة التى صنع منها صانع أفلاطون العالم المحسوس على غرار عالم المثل.

ينبه الغزالى الى أن هذا الإمكان هو تصور عقلى لا يمكن ـ لكى نتصوره أن يكون موجودا، بينما يرى الفلاسفة أن هذا الإمكان يتطلب وجودا واقعيا. وهو نفس المنطلق الذى انتقد فيه الغزالي الدليل الوجودي. كما رأينا فيما سبق إلا أنه هنا ينتقد الممكن وكان فى الدليل الوجودى ينتقد الوجود التصورى او واجب الوجود. فالممكن ـ من الناحية العقلية لا يتطلب وجودًا واقعيا، إذ أن «كل ما قدر العقل وجوده فلم يمتنع عليه سميناه ممكنا، وإن امتنع سميناه مستحيلا وإن لم يقدر على تقديره سميناه واجبا، فهذه قضايا عقلية لا تحتاج الى موجود حتى تجعل وصفا له»[1].

أما علماء التفسير فى الاسلام فيرون أن اختلاف الوجود فى الممكنات يرجع فى حقيقة أمره الى اختلاف تقبل الوجود من قبل هذه الممكنات، إذ هم يرون ـ وهم فى ذلك يتابعون افلوطين فى نظرية الفيض ـ أن الوجود هو فيض ضرورى من القديم الذى يمنح الوجود بدون زيادة أو نقصان، واختلاف درجات الوجود يرجع فى تقبل هذا الوجود من قبل الممكنات لهذا الفيض من الواجد القديم وهو لا يتم فى زمان وذلك لأن الله لما كان واجب الوجود من جميع جهاته، فإنه وبالرجوع الى المبدأ الإرسطى، متى وجدت العلة وجد معها معلولها والعالم معلول لله فلا بد أن يكون موجودا مع علته، لأنه متى توافرت جميع الأركان والشروط لهذه العلة، لا يمكن أن يتأخر عنها معلولها، أى أن لزوم وجود المعلول ضرورة متى وجدت العلة بل انه حتى من خلال مفهوم المعلول يكمن مفهوم العلة. إذ لا يمكن تصور العلة بدون تصور المعلول ولا

(1) محمد ياسين عريبي ـ مواقف ومقاصد ـ ص 177.

يمكن تصور المعلول بدون العلة. ومن هذا المنطلق فإنه يمكن القول أن معرفتنا بالعلة والمعلول معرفة أولية وضرورية، وكذلك فإن العلة والمعلول متساويتان، ومن ثم فإنه لا معنى للقول بتأخر المعلول عن العلة تأخرا زمانيا، وخلاف ذلك «مكابرة لضرورة العقل»[1] إلا أن علماء الكلام يرفضون القول بأن معرفة العلة والمعلول هى معرفة أولية ضرورية ويرى الغزالى أن «مكابرة العقول لا تكون إلا فى حالة مخالفة، الشمول والإجماع كمن يخالف قولنا (2 × 2 = 4) ومن هنا يشترط الغزالى الإجماع للمعرفة الأولية»[2].

ولكى نحدد معالم الصراع بدقة أكثر، فإننا سنأخذ نقطة نراها رئيسية لفهم كافة وجهات النظر، هذه النقطة التى تجعلنا نفهم ـ على نحو أوفى ـ حدود وتفاصيل هذا الصراع وهى فكرة «الآن» سواء عند الفلاسفة أو عند علماء الكلام.

فما هو هذا «الآن»؟ هل هو زمان؟ وأى زمان هو؟ هل الزمان الذى مضى هو قد مضى؟ وأن الزمان القادم هو ما لم يأت بعد؟ أم ينظر إليه باعتباره وسيطا بين زمان مضى وزمان قادم؟ وما هى العلاقة بين «الآن» وبين الزمان؟ وهل «الآن» موجود حقيقى أم هو طرف موهوم؟ فالفلاسفة يتجهون الى القول بأن «الآن عبارة عن طرف موهوم فإن الحس يدلنا على أن هذه اللحظة هى الشئ الحقيقى المؤكد فى الزمان[3] أما علماء الكلام عامة وأصحاب نظرية الخلق المتجدد والأشاعرة» بصفة خاصة يقولون بأن «الوجود الحقيقى للزمان يتمثل فى الذوات أو الفصول الزمانية المنفصلة عن بعضها البعض»[4].

وإذا كان فلاسفة الإسلام عندما ربطوا الزمان بالحركة الدائرية قد ذهبوا إلى أن الزمان الحقيقى هو الزمان المتصل وتأسيسًا على ذلك فإن «الآن» بالنسبة للزمان المتصل لا يعتبر زمانا حقيقيا وإذا كان، الأمر كذلك فماذا يعنى القبل والبعد؟ أى أنه إذا كان الزمان متصلا وكان الآن لا يعتبر زمانا حقيقيا بل طرفا

---

(1) الغزالي ـ تهافت الفلاسفة ـ ص 76/75.

(2) المصدر نفسه ـ ص 53.

(3) محمد ياسين عريبي ـ مواقف ومقاصد ـ ص 207.

(4) محمد عاطف العراقي ـ الفلسفة الطبيعية عند ابن سينا ـ مصر: دار المعارف ـ 1971 ـ ص 250.

موهوم، فإن هذا الطرف الموهوم والذى هو ليس زمانا، يفصل الزمان إلى ما قبل وما بعد، أعنى أن يكون فاصلا بين زمان مضى وزمان قادم. هذا الفاصل إذا اعتبرنا الآن هو الفاصل، فماذا يكون الحال؟ ألا يكون أمرا غريبًا أعنى أن ما يفصل الزمان هو لا زمان.

أما ابن سينا ـ وهو من القائلين باتصال الزمان ـ يرى أن «الآن» لا يعد زمانا حقيقيا، فإذا كان كذلك لأدى الى قطع الزمان المتصل. ومن ثم فإن «الآن» يكون مثبتا. هذا «الثبوت» يفقد الزمان طابعه الجوهري، وهو كونه مكونا من أوجه متتالية، يتلو الواحد منها الآخر[1] ومن جهة أخرى فإن ابن سينا يرى أنه إذا قسمنا الزمان الى ماض وحاضر ومستقبل فإنه بتقسيمه يكون الزمان الأخص، زمان الظواهر كما يقول كانط. ولكن حتى فى هذه الحالة فإن «الآن» نفسه يظل طرفا موهوما لأنه يتلاشى فى اللحظة التى يوجد فيها فإن «الآن» فى تحليله النهائى ما هو الا النهاية المفروضة بين الحركة المتقدمة والحركة المتأخرة[2] ولا يفهم من ذلك أى معنى للانقطاع بين المتقدم والمتأخر عن الحركة، بل هو حد للزمان «يفصل الماضى عن المستقبل من غير انقطاع بحيث تتعاقب الآنات دون اقتران بعضها ببعض وتماسكها نظرًا لأن «الآن» يعدم فى نفس اللحظة التى يوجد فيها، وهذا هو ما يجعلنا نميز بين معانى المتقدم والمتأخر»[3].

أما علماء الكلام فيقولون ان الزمان إما أن يكون ماضيا كله وهذا يعنى أنه ليس هناك فرق بين ماض ومستقبل، أى لن نستطيع تمييز الماضى من المستقبل مع ما بينهما من تباين، أو يكون الزمان ماضيا وحاضرا ومستقبلا. الماضى هو ما كان، والمستقبل هو ما يكون موجودا، وأما الحاضر فهو إما أن يكون موجودا أو غير موجود. فإذا كان هذا الزمان الحاضر غير موجود فإنه يعنى أن الزمان برمته غير موجود وهذا باطل، فإذن الزمان الحاضر موجود ولكن هذا الوجود للزمان إما أن يكون متواجدة معًا أو متلاحقة، فإذا كان منقسما فإن أجزاء هذا الزمان إما أن تكون وجودا منقسما أو غير منقسم، فإذا كانت

---

(1) محمد ياسين عريبي ـ إشكالات إثبات الزمان ـ مجلة (الحكمة) ـ ص 61.

(2) عبد الرحمٰن بدوى ـ ارسطو ـ ص 217.

(3) محمد عاطف العراقي ـ الفلسفة الطبيعية عند ابن سينا ـ ص 252.

متواجدة معا «متساوقه» فإن ذلك محال، إذ يعنى اجتماع أجزاء الزمان. وإما أن تكون متلاحقة وهذا يعنى أن الحاضر ليس حاضرًا[1].

ويرى الأشاعرة، أن كل جملة من جمل الزمان، مركبة من أزمنة متناهية فالزمان عندهم متناه فالماضى يذهب ويستأنف بعده زمان، وكل زمان يوجد يفنى، وكلما فنى زمان وجد زمان أخر، أى أن الزمان يتألف من أنات متتالية غير متجزئة. فتكون الحركة مركبة من أجزاء لا تنجزأ لأن الزمان من عوارضها[2] أى أنهم ينظرون الى الزمان نظرة ذرية وهى نظرة تذكرنا «بأحاجى زينون الشهيرة التى يبطل فيها الزمان المتصل ويجعل الزمان عبارة عن سلسلة من الآنات المتصلة المتجاورة»[3] وإذا كان ابن سينا ينتقد هذا المفهوم الذرى للزمان، ذلك عن طريق التفريق بين الزمان الأعم والزمان الأخص، إلا أن الفكرة التى نادى بها علماء الكلام والتى تقول: (أن كل حركة من حيث وجودها الخاص مستتبعة زمانا خاصا بها والدليل على ذلك هو أن كل حركة هى مستتبعة مكانا يخصها[4] ويقصد علماء الكلام بهذا، هو أنه إذا كان الزمان لا متناهيا، فإن المكان أيضا لا متناه. وذلك لأن الأزمنة تتبع الحركات فيلزم أن تكون هناك حركات لا متناهية وبالتالى وجود أجسام لا متناهية فى المكان اللامتناهي[5].

الواقع أننا لو نظرنا إلى الزمان فى النظرية «النسبية» الحديثة من هذا الجانب، أقصد أن كل حركة مستتبعة زمانا خاصا بها نجد فى النسبية أن هناك زمانا خاصا وزمانا مطلقا، ففى الزمان الخاص أو النسبى يتضح لنا أن كل حركة أو حدث له زمانه الخاص الذى يختلف عن زمان حدث آخر وإن كان معا فى فعلهما أو استقبالهما لحدث آخر. فمثلا نحن نرى الآن ضوء الشمس أو القمر، فهذا الضوء الذى نراه الآن ونحس حرارته فوق أجسامنا هو ضوء مبعوث من الشمس بمدة سابقة، وهى مدة خاضعة للقياس تبعا لسرعة الضوء وهى سرعة معروفة تحسب بالسنوات الضوئية فإذا كانت المسافة بيننا وبين الشمس ثلث

(1) المصدر نفسه ـ ص 251.

(2) أنظر: محمد ياسين عريبي ـ مواقف ومقاصد ـ ص 181.

(3) المصدر نفسه ص 181.

(4) ماجد فخري ـ أرسطوطاليس ـ ص 45.

(5) محمد ياسين عريبي ـ إشكالات إثبات الزمان ـ ص 53.

ساعة مثلا، فإن هذا الضوء الذى نراه الآن للشمس «منذ» ثلث ساعة فنحن نستقبله الآن، ولكنه بالنسبة للشمس يكون قد غادرها منذ ثلث ساعة فإذا قلنا أننا نرى الشمس الآن فإن هذا الذى قلناه لا يعد قولا صحيحا إذا كان القصد من ذلك هو أن نقول أن الشمس موجودة فى هذه اللحظة وانما الصحيح أننا نرى الشمس الآن بضوء كانت قد ارسلته منذ ثلث ساعة فما نراه الآن ضوء سابقا على الآن فاذا تخيلنا أن الشمس انفجرت بعد ارسالها الضوء بخمس دقائق، فهل معنى ذلك أننا سنرى هذا الانفجار فى اللحظة نفسها التى حدث فيها. كلا لأنه لن يكون بإمكاننا معرفة أو رؤية هذا الانفجار إلا بعد عشرين دقيقة تقريبا من حدوثه ـ بافتراض أن المسافة هى ثلت ساعة.

وما نريد أن نقوله أن هناك تشابها، وتقاربا فى الفكرة بين نظرية، «الاستتباع» عند علماء الكلام «ونظرية النسبية» فيما يخص الزمان الخاص للأحداث ولا نقول ان ما قررته نظرية الاستتباع هو نفسه ما تقرره نظرية النسبية وليس فى إمكان أحد أن يدعى مثل ذلك. إن ما أقصده من حيث هى فرض واتجاه عام للفكرة. إذ لربما تكون نظرية علماء الكلام ارهاصا، لمثل هذه الفكرة «فكرة الأحداث الخاصة، فى النسبية» فالأفكار العظيمة كانت فى الغالب فى بداياتها، مجرد فروض لا أساس لها وهذا لا يمنع العقول الذكية من أن تضع فروضا وإن تكن خيالية إلا أنها يمكن أن تكون صادقة فى أجيال لاحقة.

إذن بالنسبة لفكرة «الآن» نرى الذين يقولون بأن الزمان متصل يجعلونها هى النهاية المفروضة بين الحركة المتقدمة والمتأخرة، وذلك لا يعنى النهاية الفعلية إنما النهاية بالقوة فقط،إذن «الآن» يعد طرفًا موهومًا ليس له وجود حقيقي،أما الذين يقولون بأن الزمان منفصل أو هو عبارة عن أجزاء متجزئة، فإن هذا الزمان له أول. فالزمان لا شيء غير أجزائه، ولما كانت هذه الأجزاء متناهية فإن الزمان أيضا متناهٍ.

لماذا ـ إذن ـ ينكر الفلاسفة بحدوث العالم زمانيا؟ فى الواقع أن الفلاسفة ينكرون الحدوث الزماني، لأن فكرة الحدوث تعنى «حقيقة متحركة منسوبة الى

(1) وهو ما يعرف بـ (تكافؤ الأدلة).

الزمان[1] ولما كان الزمان عندهم متصلا، وهو مرتبط بالحركة الدائرية التى ليست لها بداية زمانية، فإن الزمان ايضا ليست له البداية «لأننا لو فرضنا بداية الزمان، نستطيع أن نفترض بداية قبلها الى ما لا نهاية [2] أى أن هناك زمان قبل الزمان وهذا بخلاف القول بأن شيئا ما موجود مع الزمان، والقول بأن الشيء موجود فى الزمان» فالله أزلى ـ أبدى لا بداية لوجوده، ولا نهاية بمعنى أنه خارج عن الزمان، وخالق كل زمان وموجود مع كل زمان[3] فالله لا يكون فى الزمان بل هو خارج الزمان ومعه. وهذا بعكس ما يكون فى الزمان مثل: أقسام الزمان وأطرافه والحركات والمتحركات الزمانية[4].

ولما كان العالم ـ بحسب تكوينه ـ وهو كل شئ ما عدا الله من موجودات فإن هذه الموجودات تنقسم الى موجودات روحانية مثل العقول المجردة وموجودات جسمانية وهى عبارة عن الموجودات المادية وهى التى يقع عليها التغيير أى تدخل فى الزمان ولكن ابن سينا يميز بين أنواع من الزمان «السرمدى والدهر والزمان» فالزمان واجب الوجود هو «السرمد» وزمان العقول المجردة التى هى أساس الحركة الدائرية التى لا بداية لها هو «الدهر» ومقدار الأشياء الحسية المتغيرة هو «الزمان المتغير»[5].

فأساس الحركة الدائرية هو الدهر، ولكن الدهر من الأشياء التى مع الزمان، ولكنه أيضا خارج الزمان، وتفسير ذلك أن الدهر هو المحيط بالزمان فالدهر فى ذاته من السرمد والدهر، دهر بالقياس الى الزمان من هنا يمكن القول بأن الدهر يعنى الأبد بخلاف الزمان الأول الذى هو دائم ولا يتحرك ولا يفنى ولا يحل فى الزمان[6] فالفلاسفة إذن بقولهم بقدم العالم إنما يعنون بذلك أن العالم لم يولد مع الزمان المتغير، وإنما هو موجود فى الدهر مع الحركة الدائرية والدهر دائم لا يفنى ولا يحل فى زمان حتى يمكن أن يتغير، مثل الأشياء التى تخضع لهذا الزمان.

(1) عبد اللطيف محمد العبد ـ دراسات في الفلسفة الإسلامية ـ ص 28.
(2) أميره حلمي مطر ـ الفلسفة اليونانية ـ ص 124.
(3) حسن جراي ـ الزمان والوجود اللازماني في الفكر الاسلامي مجلة (الحكمة) ص 74.
(4) محمد عاطف العراقي ـ الفلسفة الطبيعية عند ابن سينا ـ ص 257.
(5) محمد ياسين عريبي ـ مواقف ومقاصد ـ ص 188.
(6) محمد عاطف العراقي ـ الفلسفة الطبيعية عند ابن سينا ـ ص 256.

فالعالم قديم، ولكنه ليس قديما قدم واجب الوجود ـ نقول ذلك تجاوزا ـ أى أن العالم بالنسبة لواجب الوجود محدث، إلا أن حدوثه لم يكن ما يقابل حدوثا ذاتيا وهو ما يطلق عليه حدوث «إبداع» كما عبر عن ذلك ابن سينا، هذا الحدوث لو أنه كان قد تم فى زمان فمعنى ذلك أن العالم حادث فى زمان إذ «لو وجد الله ثم وجد العالم وكان بين الوجودين زمان فيه عدم، لتساءلنا عن السبب المرجح للشروع فى الخلق بعد الامتناع عنه، فالعالم إذن قديم بالزمان متآخر عن الله بالذات والله علته ومبدؤه»[1] فالله بوصفه مبدأ وعلة للعالم لا بد أن يكون معلولها معها. إذ يستحيل أن توجد العلة بكافة اركانها وأسبابها دون أن يكون معلولها معها إن القول بالحدوث الزماني، يؤدى الى إثبات زمان قبل الزمان وبالتالى فإن هذا القول يؤدى أيضًا إلى أن تصبح لله حالة بعد ان لم تكن فواجب الوجود واجب أن يوجد ما يوجد عنه، وإلا فله حال لم تكن فليس واجب الوجود من جميع جهاته فإن ابن سينا يرى أن واجب الوجود بوصفه علة تامة يجب أن يكون معلوله «العالم» معه فى الأزل ولا يجوز أن يتأخر عنه زمانيًا فتقدم الله على العالم هو كتقدم العلة على المعلول، ولذلك قال ابن سينا بالحدوث الذاتي[2].

أما علماء الكلام فيرون أن العالم حادث وأن سبب هذا الحدوث هو الإرادة الإلهية وإن اختلفوا فى معنى الإرادة ـ كما سنرى ـ إلا أنهم بصورة عامة يتفقون على أن العالم متأخر زمانيا عن الله ويرى الفلاسفة امتناع حدوث الحوادث بلا سبب حادث أى يمتنع تقدير ذات معطلة من الفعل لم تفعل ثم فعلت. وكان الرد أن هذا لا يدل على قدم شيء بعينه من العالم إنما يدل على أنه لم يزل فعلا. إذ قدر أنه مفعول لأفعال تقوم بنفسه أو مفعولات حادثة شيئا بعد شيء. كان ذلك وفاء بموجب هذه الحجة مع القول بأن كل ما سوى الله محدث مخلوق بعد أن لم يكن[3] فالعالم كفعل لله من المحال أن يكون قديما. وحتى الحل الذى تقدم به ابن سينا بقوله بالحدوث الذاتى لا يحل المشكلة ويظل الاشكال قائما.

---

(1) محمد أبو ريان ـ تاريخ الفكر الفلسفي في الإسلام ـ ص 339.

(2) ابن سينا ـ النجاة ـ ص 254.

(3) محمد عاطف العراقي ـ دراسات في مذاهب فلاسفة المشرق ـ ص 41.

أما الغزالى فإنه يرى أن العالم مخلوق لله، وحين حدوث العالم بارادة الله تعالى لم يكن قبل هذا الحدوث زمان، والله متقدم على العالم ومعنى التقدم هنا أن الله كان ولا عالم معه ثم كان ومعه عالم دون افتراض شيء كالزمان مثلا. أى أن الله منفرد بالوجود فالله لا يتقدم على الزمان والعالم بالذات بل أنه تعالى يتقدم الزمان[1] لأنه إذا قلنا بأن الله يتقدم على العالم لا بزمان فإن ذلك إثبات لقديم مساوقا للقدم الإلهي، وهذا ما ينكره الغزالى وعلماء الكلام الذين دافعوا عن فكرة حدوث العالم حدوثا زمانيا. إذ عندهم «كل شخص وكل عرض فى شخص وكل زمان كل ذلك متناه ذو أول وقد نشاهد ذلك حسا وعيانا إذ أن تناهي الشخص ظاهر بمساحته بأول جرمه وآخره وأيضا بزمان وجوده»[2] وكنا قد رأينا أن الزمان ينظر اليه لا على أساس أنه زمان متصل بل هو يتألف من أجزاء منفصلة لا تتجزأ كما هو الحال فى الجسم فإذا كانت هذه الاجزاء محدودة كان الجسم محدودًا أيضا، أى له نهاية وذلك لأن الجسم ليس شيئا أخر سوى هذه الأجزاء التى يتكون منها.

ونجد أن الكندى قد خالف أرسطو وتابع علماء الكلام فيما يقولون به، من أن العالم محدث، وكان ذلك بأن ربط بين الزمان والحركة والجرم فلا زمان بدون حركة ولا جرم بدون حركة ولا حركة بدون زمان وبدون جرم، فهذه الأشياء معا لا يسبق بعضها بعضا، وإذا كان الأمر كذلك فهى جميعًا محدثة لأن الجرم وكما يذهب علماء الكلام محدث، والزمان لا يسبق الجرم، فأذن الزمان عنده متناه، والحركة أيضا متناهية وذلك لأن الحركة لا يمكن ان تكون بدون متحركات، فاذا كانت هذه المتحركات متناهية فالحركة متناهية، أى أن الكندى يرى تناهى الزمان وتناهى الجرم على اساس أن أيًا منهم لا يسبق الآخر فيعرف دليل الكندى بتناهى الزمان بدليل «الحصر» ويقوم هذا الدليل على أساس حصر الوجود للزمان لأن ما حصره الوجود فهو موجود. وعند الكندى دليل أخر يعرف بدليل «التطبيق» ويشتمل على الأحداث المتساوية وهو برهانه على تناهى المكان [3] وهذا يعنى أن إثبات تناهى المكان يؤدى الى تناهى الزمان وهذا ما

(1) الغزالي ـ تهافت الفلاسفة ـ ص 65/66.

(2) محمد عاطف العراقي ـ دراسات في مذاهب فلاسفة المشرق ـ ص 41.

(3) أنظر: رسائل الكندي الفلسفية ـ تحقيق محمد عبدالهادي أبو ريدة ـ ص 201 وما بعدها.

سنعود اليه فى دراستنا لتكافؤ الأدلة، أما أدلة علماء الكلام بصدد حدوث العالم كالحركة، والسكون الممكن والارادة فستكون موضوعنا التالي.

الحركة

إن الانتقال من طرف أول الى طرف ثان أى من وضع الى وضع أخر هذه الحالة «من» «الى» تسمى حركة، وكان أرسطو قد عرفها بأنها «فعل ما هو بالقوة بما هو بالقوة»[1] أى أن «الطرف الأول هو حال القوة، والطرف الثانى هو حال «الفعل» فكانت الحركة عند أرسطو بمثابة استكمال أو تحقيق لما هو بالقوة وهو تحديدها العام[2] وإذا كانت الحركة هى حالة الانتقال ما بين طرفين، فإنها بوصولها الى الطرف الثاني تكون قد تحققت نهائيا، وهذا يعنى ـ فيما يبدو ـ أن الحركة هى فعل ما هو بالقوة بما هو بالقوة، فهى إذن حالة الانتقال الى الفعل.

وهنا يتعين علينا تمييز هذا الفعل هل هو بمعنى الحركة، أو بمعنى استكمال الفعل أى التهيؤ. ففى الحالة الأولى تنتهى وظيفة الحركة بوصولها الى طرفها الثاني، وفى الحالة الثانية فإنه بتحقيق الكمال فى الفعل يتم المقصود[3] وعلينا أن نفهم المراد بالقوة والمراد بالفعل، وهنا نجد معنى مجازيا وليس تقريرا للقوة أو للفعل، إذ أن الحركة ليست قوة، وليست فعلا على وجه التحديد، إنما هى حالة الانتقال ما بين القوة والفعل، أى هى مرحلة الصيرورة للفعل من القوة، أو تفاعل ما هو بالقوة لكى يصير بالفعل «فالطفل يكبر لا من حيث هو كائن حى له مثل تلك القامة، وانما يكبر بوصفه طفلا، أى من حيث أنه يملك إمكانية بلوغ قامة الرجل الراشد، فإذا ما تحققت هذه الإمكانية وقفت الحركة وليس للمحرك ـ اذن ـ من مبنى إلا من خلال علاقة الصورة بالهيولي، ولما هو بالفعل لما هو بالقوة»[4] فالحركة ليست قوة محضة وليست فعلا، إنما هى الحالة التى تقع ما بين القوة والفعل لتحقيق ما هو بالقوة كمال الفعل أو يكسبها الفعل كمالا.

---

(1) عبد الرحمٰن بدوي ـ أرسطو ـ ص 144.

(2) ماجد فخري ـ أرسطوطاليس ـ ص 38.

(3) أنظر: عبد الرحمٰن بدوي ـ أرسطو ـ ص 144.

(4) إميل برهيية ـ الفلسفة اليونانية ـ ص 265.

والواقع أن تعريف أرسطو للحركة، على هذا النحو ـ أيا كانت درجة حقيقته ـ يعتبر عملا ضخما حقا، قياسا على ما وجد فى الفكر اليونانى من آراء فى هذا الصدد، فإذا كان فيلسوف التغير «هيراقليطس» حينما نظر فى هذا الكون، لم يجد أمامه إلا هذا التغير الدائم، والحركة المستمرة، فانه اعتقد أن التغير هو الوجود الحقيقى وليس هناك أى شيء أخر، وليس هناك ـ من ثم ـ أى معنى للقول بأن هناك طرفين تنتقل الحركة بينهما، إذ حالما نقرر ذلك فإنهما يتلاشيان «فنحن لا ننزل البحر مرتين» ومن جهة أخرى فإن هذا التغير وهذه الحركة هى التى جعلت أفلاطون يبحث فى عالم المثل، ولعل ذلك بتأثير من الواحد البارمنيدى الثابث ـ لعله يجد مخرجا للهروب من هذا العالم المتغير أى المتحرك لأن العلم ـ والحالة هذه ـ لا يمكن تحقيقه إطلاقا، فهذا العالم عالم وهمى لأنه متغير.

أما ابن سينا فإنه يعرف الحركة بأنها «تبدل حال قارة فى الجسم يسير سيرا على سبيل اتجاه نحو شئ»[1] ويميز ابن سينا بين الحركة والتغير ويرى أن الحركة أعم من التغير، فالحركة انتقال من حال الى حال، بينما التغير هو «انتقال من طرف الى ضده» وعلى ذلك لا يمكننا القول بوجود تغير من اللاوجود الى اللاوجود اذ لا يوجد بينهما تضاد، ولكن التغيير يكون من لا وجود الى وجود أى كون ومن وجود الى لا وجود اى فساد[2]. وعلى ذلك يمكننا القول كل حركة تغير وليس كل تغير حركة، لان الحركة اكبر من التغير وأتم منه، التغير يرتبط بالانتقال من الشئ الى ضده، اما الحركة فهى انتقال من حال الى حال، من الشئ الى مثله وايضا الى ضده، لأن التغير حركة بالمعنى الأشمل الأعم، ولهذا علينا ان ننظر الى أقسام الحركة، وانواعها حيث نجدها جميعا تشترك فى صفة واحدة هى حالة الانتقال من وضع الى وضع، هذه الأقسام هي:

1 ـ الحركة المكانية. ومن ضمنها حركة الجرم السماوي، وهى حركة دائرية..

2 ـ حركة الاستحالة. كتغير لون الجلد، وتسمى حركة كيفية..

---

(1) ابن سينا ـ النجاة ـ ص 105.

(2) محمد عاطف العراقي ـ الفلسفة الطبيعية عند ابن سينا ـ ص 193.

3 ـ حركة الزيادة والنقصان. كحركة النمو فى الانسان، وهى تسمى حركة كمية..

4 ـ حركة الكون والفساد. وهى حركة انتقال من اللاوجود الى وجود، ومن وجود الى اللاوجود، وقد عرفنا ان هذه تسمى تغيرًا.

فإذا كانت هذه الاقسام كلها تشترك فى خاصية واحدة، وهى خاصية الانتقال من وإلى فإن هذا الانتقال لكى يتم لا بد له من توافر بعض الشروط أو الظروف لكى يتم فيها ومن خلالها وهي:

أ ـ المكان، إذ لا حركة بدون مكان تحدث فيه الحركة..

ب ـ الزمان، فلكى تحدث الحركة فإن الزمان يظل شرطا هاما من شروط الحركة.

جـ ـ المتحرك، وبديهى أن لا حركة بدون متحرك يقوم بهذه الحركة.

فالمتحرك لكى يتحرك، لا بد له من مكان يتحرك فيه وزمان يستطيع أن يتحرك من خلاله، أو لكى يتم فيه الحركة يقول ابن سينا «الحركة الواحدة بالشخص هى أن تكون عن متحرك واحد بالشخص، وزمان واحد، وتكون هذه الحركة الشخصية هى بوجود الإنسان فيها»[1]. إذ لكى تتم الحركة كحركة تامة بدون انقطاع لا بد لها من أن تتوفر فيها تلك الشروط، وأى شيء تتوافر فيه تلك الشروط فإننا نستطيع أن نقول عنه أو نصف تلك العملية بأنها حركة، ونحن إذ نظرنا إلى جملة الحركات الموجودة، فإننا نرى أن حركة الجرم السماوى هى الحركة الدائرية فهى الحركة الوحيدة الصالحة لكى تكون تامة وكاملة أى أزلية أبدية.

وكان أرسطو يسعى الى بيان الأسباب الفيزيقية للطابع الأول للحركة الدائرية أى الحركة المنتظمة المضطرة للجرم السماوى، بحسب الدائرة الكبرى، ففى هذه الحركة وحدها يتوفر الشرط الذى يطلبه الطبيعيون عبثا فى هذه الحركة الأخرى، أقصد الدوام[2] والحركة الدائرية التى يتوفر بها الدوام هى حركة لا

(1) ابن سينا ـ النجاة ـ ص 111.

(2) إميل برهييه ـ الفلسفة اليونانية ـ ص 27.

بداية لها وأيضا لا نهاية لها، وهى مستمرة كل لحظة، وموجودة فى كل لحظة وأن، وعلى ذلك فإن أرسطو يقرر أن الحركة الدائرية هى الحركة الوحيدة التى هى فى أن معا «بسيطة وكاملة» «البساطة» تعنى «وحدة الغاية بغض النظر عن تعقيد الحركة منظور إليها فى ذاتها»[1].

ويعترض «البيروني» على اعتبار الحركة الدائرية، حركة طبيعية، إذ أن الحركة الدائرية ليست هى الحركة الطبيعية، بدليل أن الحركات الدائرية للأفلاك والكواكب متضادة إذ أن معظمها يتجه نحو المشرق والبعض الآخر نحو المغرب، فالفلك الأقصى ـ مثلا ـ حسب التصور التقليدى يتحرك فى اتجاه معاكس لاتجاه الفلك الذى تحته، ويسلم البيرونى أن حركة الكواكب نحو المشرق، حركة طبيعية، أما حركتها نحو المغرب فهى ليست طبيعية أى مضادة نحو المشرق[2]».

ورغم هذه الانتقادات التى قدمها البيرونى للقائلين بالحركة الدائرية وللحركة الدائرية ذاتها، إلا أن أرسطو وفلاسفة الإسلام، كانت لديهم جميعًا فكرة، أن الحركة الدائرية هى أتم الحركات وأكملها وأكثرها دواما، ومن ثم فهى الحركة الوحيدة الأزلية المتصلة والتى لا تنقطع، ولكن لماذا الحركة الدائرية فقط هى الحركة الأزلية الدائمة؟ ألا يمكن أن نعتبر غيرها من الحركات أيضا أزلية ودائمة؟ ألا يمكن أن تعد حركة النقلة ـ مثلا ـ حركة أزلية ودائمة؟ فإذا كانت الحركة بحسب تعريفها هى انتقال بين طرفين «من» «و» الى «فإن حركة النقلة المكانية المستقيمة هى حركة دائمة، بمعنى أنه ليس هناك من سبب يجعلها لا تتردد باستمرار بين الطرفين المفترضين لتحقيق أية حركة. أعنى أن الحركة المبتدئة من (أ) وفى خط مستقيم، تصل الى (ب) تعود إلى (أ) وهكذا باستمرار فى حركة دائمة على هذا الاعتبار.

ولكن الأمر ليس كذلك حقا، فالحركة المستقيمة ليست حركة متصلة بالمعنى الأكمل والأتم للاتصال. إذ كما فى المثال السابق، فإن الحركة المبتدئة

(1) المصدر نفسه ـ ص 279.

(2) المصدر نفسه ـ ص 279.

ـ أنظر: محمد ياسين عريبي ـ مواقف ومقاصد ـ ص 100/99.

من (أ) الى (ب) ولكى تعود من جديد من (ب) إلى (أ) لا بد لها من توقف، مهما كان زمن التوقف قصيرًا أو قليلاً، هذا التوقف يمنعنا من أن نطلق عليها صفة الاستمرارية، أو الاتصال المستمر، وهذا يعكس ما هو موجود فى الحركة الدائرية التى ليس فيها من توقف، ومن هذه النتيجة نستطيع أن نصل إلى محدث هذه الحركة وأنه لا نهائى فى قوته أى «إذا كنا أثبتنا أن الحركة لا نهائية، بمعنى أنه لا ابتداء لها ولا انتهاء فقد أثبتنا أن المحدث لهذه الحركة لا بد أن يكون ذا قوة لا نهائية، أعنى المحرك غير المتحرك وهو المحرك لهذه الحركة الأزلية الأبدية وهو أيضا أزلى أبدي[1].

إذن الحركة الأزلية، كالمحرك وكالزمان. فإذا كنا قد أثبتنا أن الزمان لا متناه وأن الزمان مرتبط ارتباطا وثيقا بالحركة، فكذلك الحركة لا بد أن تكون لا متناهية لأن الزمان مقدار الحركة، فهى إذن لا بد أن تكون كالزمان لا متناهية أنها ببساطة، مقداره وبعبارة أخرى «أنه إذا كان هناك محرك ومتحرك منذ الأزل بدون أن تكون هناك حركة فإنه لكى تحدث الحركة لا بد من شيء يحدث هذه الحركة، ولا يكون هذا الشيء هو المحرك أو المتحرك لأنهما موجودان منذ الأزل ولم تحدث الحركة ان هذا الشيء الذى يحدث الحركة لا بد له من حركة أى لا بد من حدوث حركة قبل أول حركة، وهذا خلف، فمهما نظرنا إلى الحركة من جانب المحرك والمتحرك معا فلا بد طبعا من القول بأزلية الحركة»[2].

وعند ابن سينا فالزمان يطابق الحركة الدائرية، ومن خلال هذا التطابق بين الزمان والحركة الدائرية يثبت أنهما دائما متصلان وأزليان وإن كانا مادتين حادثين. وهو حدوث إبداعى لا حدوث زمانى لأنه لو كان الحدوث زمانيا، لكان قبل الزمان زمان، وهكذا الى ما لا نهاية، بل أن ابن سينا فى براهينه على أوليه الزمان، يعتمد على تطابق الحركة والزمان، وذلك من خلال تسابق وتلاحق الحركات، فلو افترضنا حركتين، على مقدار واحد من السرعة ابتدأتا معا، لقطع مسافة معينة، فإنهما ينتهيان معا، وإن ابتدأت احداهما قبل الاخرى مع تساوى سرعتهما فان الحركة الاولى تقطع المسافة قبل الحركة الثانية ولو

---

(1) عبد الرحمٰن بدوي ـ أرسطو ـ ص 160.

(2) المصدر السابق ـ ص 148.

ابتدأتا معا على اختلاف فى السرعة فإننا نجد الحركة البطيئة تقطع مسافة أقل مما تقطعه الحركة السريعة[1] فإذن هناك إمكان للحركة من حيث السرعة والبطء، وبمعنى أكثر دقة فإن «لكل حركة مدتها»[2].

الجدير بالملاحظة هنا، هو أن نرى الفرق بين القول بأن لكل حركة مدتها والقول بأن لكل حادث زمانه الخاص، عند علماء الكلام، وهو ما يعرف بنظرية الاستتباع فالمدة التى للحركة وهى المقصودة هنا، مدة الزمان المتصل الذى لا ينقطع والتى لا يمكن أن تكون زمانا خاصا. بعكس نظرة علماء الكلام إلى الزمان فهو عندهم أجزاء منفصلة وعلى ذلك فإن الزمان الخاص هو زمان الحدث الواحد المفصول عن غيره زمانيا ومكانيا، أى أن زمان المحدث لا يمكن أن يشغله الا هذا الحدث فقط دون سواه.

أما القول بأن لكل حركة مدتها هو الزمان الذى يقيس الحركة من بدايتها الى نهايتها منظورا اليه من خلال زمان متصل، أى هى فى التحليل النهائى هذا الزمان هو المقياس للحركة من حيث السرعة والبطء والتتالي، وذلك طبيعي، ما دام الزمان متصلا، يقول ابن سينا «كل ما طابق الحركة فهو متصل، ومقتضى الاتصال متجدد»[3] فالزمان لم يعد هو زمان ارسطو مجرد «مقدار» فقط، بل هو فوق ذلك إمكان ذو مقدار يطابق الحركة، ولا يعنى هذا التطابق بين الزمان والحركة انهما شيء واحد. فلا الزمان حركة ولا الحركة زمان، وذلك لاننا نميز بين القليل والكثير عن طريق العدد، ولكننا نميز بين الحركة القليلة والحركة الكثيرة (أى البطيئة والسريعة) عن طريق الزمان، أما أجزاء الزمان فنحن نميز بينها عن طريق الآن من حيث تدل على ما قبل وما بعد»[4].

ولكن اليس الشعور بالآن هو شعور الحركة؟ أعنى أنه إذا لم نشعر بالحركة لم نشعر بالآن. وقد سبق فى حديثنا عن أهل الكهف أن قلنا أنهم لم يشعروا بالحركة وبالتالى لم يشعروا بالزمان، إذ أن الزمان بالنسبة لهم هو آن

(1) محمد ياسين عريبي ـ إشكالات إثبات الزمان ـ ص 52.

(2) إميل برهييه ـ الفلسفة اليونانية ـ ص 274.

(3) ابن سينا ـ النجاة ـ ص 116/115.

(4) ماجد فخري ـ أرسطوطاليس ـ ص 46.

قبل نومهم وآن لحظة استيقاظهم، أما الذى انقضى بين هاتين اللحظتين فهم لم يشعروا به ولم يحسوه، ومن ثم فهو غير موجود. أما فى اللحظات التالية لاستيقاظهم فقد شعروا بما حدث، ولهذا أصابهم الذهول للزمان الذى انقضى ولم يحسوا به وكان ذلك من خلال التغير الذى طرأ خارج الكهف فى أثناء نومهم الطويل وهم لم يدركوا إلا لحظة النوم ولحظة الاستيقاظ، ولهذا لا نستغرب حينما ادركوا أن الزمان الذى انقضى عندها أصابهم ذهول صاعق لما حدث.

ما أقصده هو أننا لكى نشعر بالزمان فإن الحركة هنا ضرورية، لامدادنا بهذا الشعور أى من خلال الحركة ندرك الزمان، ورغم أن الزمان غير الحركة إلا أنه مرتبط بها ارتباطا وثيقا، وهذا ما يفسر الى حد بعيد اعتبار الزمان مقدارًا للحركة كما هو عند أرسطو أو هو إمكان ذو مقدار يطابق الحركة كما هو الحال عند ابن سينا.

وأيًا كان الاختلاف بينهما، فإن أرسطو وفلاسفة الإسلام ـ وبالذات ابن سينا ـ اتفقوا جميعًا على أن الزمان متصل غير منفصل، أى أنه يتركب من أنات متصلة غير منقسمة، وهذا ما عارضه علماء الكلام فى الإسلام وكذلك عارضه الكندي. فالزمان المتصل كما هو عند الأشاعرة هو «امر ذاتى اعتبارى مرده إلى المخيلة، والزمان الحقيقى هو الجزء الذى لا يتجزأ»[1] وأما الكندى فهو ينطلق من الواقع المشاهد مما هو موجود، إذ أن كل ما هو موجود فهو يتحرك، وإذا كان أرسطو قد قال بأن الزمان مقدار للحركة أى أنه إذا كان هناك حركة فهناك إذن الزمان، فلا وجود للحركة بدون زمان ولا وجود للزمان بدون حركة، ولما كانت الحركة هى حركة الجرم، فإن الحركة والجرم والزمان معا لا يسبق أحدهم الآخر، ومن جهة أخرى فإن الجرم متناه من حيث جرمه فإن الزمان متناه، والحركة أيضا متناهية، وهناك زمان يعتبره الكندى لا متناهيا وهو زمان يقع تحت الخيال، فنحن نستطيع أن نتخيل زمنا لا متناهيا، إذ كلما كان هناك زمان، نستطيع أن نتوهم أن هناك زمانا أخر أعظم منه فى اللانهاية أما الزمان الحقيقى فهو متناه[2].

(1) محمد ياسين عريبي ـ مواقف ومقاصد ـ ص 181.

(2) الكندي ـ رسائل الكندي الفلسفية ـ ص 204/203.

أما الغزالي، فإنه يرى استحالة أن تكون الحركة أزلية وكذلك الزمان وفقا لما هو مشاهد فى هذا العالم من تعاقب الحركة والسكون فى الجسم أو المتميز، وقد دلل الغزالى على ذلك على النحو التالي:

1 - إن الجسم أو المتميز لا يخلو من الحركة والسكون، وهذه لا تحتاج الى كثير بيان، إذ أن الحركة محسوسة ومدركة حتى الأشياء الساكنة فإن من الممكن أن نفترض جواز حركتها، وهذا ليس بمحال، فقد نفترض أن جسما ما - كالأرض مثلا - هو جوهر ساكن فإن احتمال حركتها ليس بمحال، وإذ وقع ذلك الجائز وهو هنا حركة الأرض، فإنه يكون مسبوقا بالسكون، إذن هناك حركة وسكون وهناك جوهر ليس هو الحركة وليس هو السكون، إنما هو شيء يختلف عنهما معًا [1].

2 - إن الحركة والسكون متعاقبان، فالجسم لا يمكن أن يكون متحركا وساكنا فى اللحظة نفسها، فهو إذن اما أن يكون ساكنا وإما أن يكون متحركا فإذا كانت هناك حركة وسكون فى جسم ما، فإن ذلك يكون على سبيل التعاقب، والسكون هنا يختلف عن حالة الثبات، فالسكون لا يكون «بالنسبة للأجسام التى فى إمكانها أن تتحرك، ليست متحركة، أما الثبات فلا يكون للأجسام التى ليست متحركة فى وقت معين، بل التى لا يمكن إطلاقا أن تتحرك[2] فالساكن هو الذى تحتمل فيه الحركة وبتعبير أرسطو، أن السكون هو الحركة فى حالة القوة، وبتعبير المعتزلة الحركة فى حالة «كمون» وعلى هذا، فما من ساكن عند الغزالي، إلا ويستطيع العقل أن يجوز حركته. وما من متحرك إلا والعقل قاض بجواز سكونه، فالطارئ منهما حادث لطريانه، والسابق حادث لعدمه، لانه لو ثبت قدمه لاستحال عدمه[3].

فالحركة والسكون حادثان، فالحركة يسبقها عدم حركة أى سكون، والسكون يسبقه عدم سكون، فهما حادثان والجسم - الذى لا يتصور

(1) محمد ياسين عريبي - مواقف ومقاصد - ص 181.

(2) محمد عاطف العراقي - الفلسفة الطبيعية عند ابن سينا - ص 216.

(3) الغزالي - الاقتصاد في الاعتقاد - ص 18/17.

بدونهما. حادث أيضا، وذلك بناء على القاعدة «ما يخلو من الحوادث فهو حادث»[1] فالحركة والجسم والزمان ـ فى رأى الغزالى ـ حادثة ومخلوقة لله ومن يقول غير ذلك فهو مكابر لضرورة العقل.

وخلاصة القول: هناك اتجاهان رئيسيان فى الحركة، أحدهما يرى أن الحركة الدائرية أزلية ليست لها بداية ولا نهاية ولا اتجاه آخر يقول بحدوث الحركة من حيث هى حركة لها بداية ونهاية.

وإذا كنا قد اكتفينا ـ فى هذا الصدد ـ بعرض أراء كل من الاتجاهين. ففى الواقع كان ذلك من أجل إبراز معالم حدود الصراع والذى سيكون على أشده فى مشكلة «السبب الكافى» والتى هى موضوعنا القادم مباشرة.

السبب الكافي

وفى هذه المشكلة يمتد الصراع بين المفسرين والمتكلمين، ويتركز حول «العلة التامة» الله فالطرف الأول يقول بأن الله كعلة يجب أن يكون العالم كمعلول معه فى الأزل، إما الطرف الثانى «المتكلمون» فهم يرون بأن العالم متأخر فى وجوده عن الله، وأن الله هو الذى خلق العالم بأرادته المطلقة خلقا زمانيا. وعلينا قبل الدخول فى أية تفاصيل أن نلقى نظرة على معنى «علة» أو «سبب» ففى المفهوم الغالب أن مبدأ السبب يقوم على الصياغة «كل حادث فله سبب» التى بدورها تقوم على فكرة إذا توفر السبب ذاته حصلت النتيجة ذاتها[2] أى أن كل ما يحدث انما يحدث فى كل مكان معين، وأن كل ما يحدث إنما يحدث بسبب كاف يحدثه.

ولقد اهتم الفكر الإسلامى بمشكلة السبب اهتماما بالغا، الأمر الذى يمكن أن نلاحظه حتى فى التسميات العديدة والكثيرة السبب ـ إذ تعددت المفاهيم والأسماء «للعلة» كالمؤثر والسبب والفاعل، وقد استعملت هذه المصطلحات فى عدة معان[3] هذه المعاني التى يمكن أن نجملها على النحو التالي:

(1) المصدر نفسه ـ ص 19.

(2) برتراند رسل ـ تاريخ الفلسفة الغربية ـ ج3 ـ ص 333.

(3) محمد ياسين عريبي ـ مواقف ومقاصد ـ ص 129.

1 ـ ما يطلق على العلة غير المباشرة فيقال مثلا: حافر البئر هو السبب فى هلاك المتردى والموت محدث بالتردى عند وجود البئر.

2 ـ ويطلق على علة العلة كتسمية «السهم المرمى سبب القتل».

3 ـ يطلق على العلة المشروطة وتسمى عند الفقهاء، سببا مثل، «ملك النصاب هو سبب الزكاة دون الحول، فملك النصاب سبب والحول شرط».

4 ـ العلة الموجبة الكافية تسمى سببا، وهذا المعنى الأخير أبعد ما يكون عن المعنى الأول لكلمة سبب، فلم يعد السبب ما يحصل الحكم عنده بل به[1].

وقد أخذ ابن سينا مبدأ السبب وجعله أساسا فى القول بالأزلية، سواء فيما يخص الزمان أو المكان أو الحركة فإن ابن سينا قد برهن على أنها جميعًا دائمة وأزلية ومتصلة، إذ ربط الزمان بالحركة الدائرية الأزلية، ومن ثم فإن الزمان أزلى ولإثبات ذلك قال أنه لا يوجد سبب كاف لخلق العالم فى وقت دون وقت أخر. فالأوقات متساوية كما أن الحركة الدائرية الأزلية متساوية فهى لا بداية لها ولا نهاية وكذلك الزمان والعالم كمعلول لا يمكن أن يتأخر زمانيا عند وجود علته ـ الله ـ لأنه يلزم من وجود العلة وجود المعلول بالضرورة هنا، هو أن نقيضها مستحيل، فعند ابن سينا ـ إذن ـ تأخذ «العلة والمعلول طابعا تحليليا ضروريا، فالعلة والمعلول هما فى التحليل النهائى قضية ضرورية مستندة إلى أحكام العقل، أى أن «تلك الترابطات ضرورية، أى لا يمكن الا تقع، فاذا وجد السبب وجد المسبب لا محالة، وكذلك العكس، وإذا انعدم السبب انعدم المسبب، ضرورة كذلك»[2].

لقد بنى ابن سينا هذه النظرية من خلال التطابق بين الزمان والمكان والحركة الدائرية، ومن ثم فإن الأوقات بالنسبة للعلة التامة الله متساوية ولا يوجد وقت أولى من وقت لخلق العالم، فالعالم ـ إذن ـ أزلي، أى لا يجوز أن يتأخر وجود العالم عن الله بالزمان لأنه لو وجد الله ثم وجد العالم لكان بين

---

(1) المصدر نفسه ـ ص 130.

(2) أبويعرب المرزوقي ـ مفهوم السببية عند الغزالي ـ تونس دار أبو سلامة ـ 1978 ـ ص 27.

الوجودين زمان فيه عدم ولتساءلنا عن السبب المرجح للشروع فى الخلق بعد الامتناع عنه؟ ولكان معنى هذا أنه قد حدث تغيير فى الإرادة الالهية، الأمر الذى لا يصح أن يلحق بذاته تعالى. فالعالم اذن قديم بالزمان متأخر عن الله بالذات، والله علته ومبدؤه[1]. أى أن حدوث حادث لا بد له من سبب حادث. وهذا لا يجوز فى ذات الله أى «يمتنع تقدير ذات معطلة عن الفعل لم تفعل ثم فعلت[2] ولذلك فإن العالم قديم ولا يمكن أن يكون حادثا لأنه يستحيل أن يصدر حادث من قديم مطلقا.

وإذا لم يكن هذا العالم أزليا بل هو مخلوق فى زمان. فإنه قبل أن يوجد هذا العالم، فإنما هو إمكان صرف، فإذا حدث فهو، إما أن يوجد بمرجح أو لا يوجد، فإذا لم يوجد فإن العالم يظل على إمكانه الصرف وإن وجد، فلنا أن نسأل: من محدث هذا المرجح؟ ولم حدث الآن ولم يحدث من قبل[3] وحدوث العالم بدون مرجح باطل لأنه لا معنى للقول بوجود حادث بدون محدث. إذن يستحيل تأخر العالم عن الله أو العلة التامة التى لا يمكن أن توجد بكافة أركانها وأسبابها دون أن يكون معها معلولها. ثم ألا يعنى تأخر العالم عن الله، لعدم غرض أو قدرة؟ ولكن الله لا يجوز عليه ذلك فيستحيل أن يتأخر العالم عنه. فالعالم موجود منذ الأزل.

حاول ابن سينا أن يقول بنوع من الحدوث هذا الحدوث هو حدوث إبداع لا حدوث زمان ففى هذا الحدوث لا شيء سوى الإبداع وذات المبدع فقط.. ومن هنا فإن الله وإن كان قد أحدث العالم إحداث إبداع إلا أن العالم موجود منذ الأزل، فهو مع الأزلية ولذلك نجد ابن سينا «من خلال فكرة الكمال الإلهى قد حدد قاعدة التساوق، أى تساوق العلة مع المعلول[4] هذا التساوق بين العلة والمعلول هو قضية ضرورية. فهى ضرورية من حيث أن وجود العلة يؤدى حتمّا إلى وجود المعلول. وكذلك القول بأن وجود المعلول يقتضى ضرورة وجود العلة ومن هنا كان القول بأن العلة والمعلول من خلال ربطهما بالكمال الإلهى

(1) محمد علي أبو ريان ـ تاريخ الفكر الفلسفي في الاسلام ـ ص 339.

(2) محمد عاطف العراقي ـ دراسات في مذاهب فلاسفة المشرق ـ ص 40.

(3) الغزالي ـ تهافت الفلاسفة ـ ص 49.

(4) محمد ياسين عريبي ـ مواقف ومقاصد ـ ص 118.

قضية ضرورية. ومن ثم فالحتمية يمكن أن تستنتج من كافة القوانين التى يمكن أن تنتج من ذلك وأن نفى هذه الحتمية هو «دليل انعدام النظام الوجودي»[1].

إذن خلاصة لآراء الفلاسفة، وبالذات ابن سينا «أنه من خلال الربط بين الزمان والحركة الدائرية المتصلة التى ليست لها بداية ولا نهاية وهى متشابهة».

فالزمان هو مقدار الحركة الدائرية الأزلية، ومن ثم فهو أزلى كالحركة التى كانت حركتها الطبيعية هى الحركة الدائرية المتشابهة. فهذه كلها إذن ـ أقصد الزمان والحركة والمكان ـ هى ما يطلق عليه «العالم» لأن العالم هو كل شيء سوى الله، ولما كانت هذه الأشياء أزلية، فإن العالم ككل أزلي. ولكن ألا يعنى ذلك إثبات أن العالم يشارك الله فى صفة من صفاته وهى القدم؟ أليست هذه ثنائية؟

فى الواقع استطاع ابن سينا أن يتغلب على هذه الإشكالات مع القول بأن العالم القديم. فالعالم حادث، إلا أن هذا الحدوث ليس حدوثًا زمانيًا، بل هو حدوث ذاتى أو حدوث إبداع لا يتقدمه سوى ذات المبدع. فالعالم قديم من حيث الزمان وذلك لأن الأوقات متساوية أمام البارئ ولا يوجد وقت أولى من وقت لخلق العالم.

ورفضت أغلب الفرق الكلامية القول بقدم العالم واعتبرته شركا، وأرجعت سبب خلقه إلى الإرادة الإلهية «فالمعتزلة» يرون أن سبب حدوث العالم هو الإرادة الإلهية الحادثة لا فى محل ويفسرون خلق العالم فى الزمان، بأن الوقت الذى خلق فيه العالم هو أفضل الأوقات وأصلحها وذلك طبقا لمبدئهم المعروف «مبدأ الأصلح» إذ وفقا لهذا المبدأ فإن هذا الوقت الذى خلق فيه العالم هو أصلح الأوقات[2].

اعترض الغزالى على هذا التفسير المعتزلي، القول أن مبدأ الأصلح بأنه مجرد فرض لا يمكن التحقق من صلاحه. وأيضا لا يمكن تعليله وكذلك فإن القول، بأن سبب خلق العالم هو إرادة الله الحادثة لا فى محل، يؤدى الى القول بأن البارئ مريد لخلق العالم بإرادة قائمة بغيره. وهذا لا معنى له. ثم

(1) أبو يعرب المرزوقي ـ مفهوم السببية عند الغزالي ـ ص 34.

(2) علي سامي النشار ـ فرق وطبقات المعتزلة ـ ص 144.

لماذا أراد الله الحركة ولم يرد السكون؟ ولماذا أراد الوجود دون العدم[1].

الكرامية ـ أيضا فسرت خلق العالم بالإرادة ـ إلا أن هذه الإرادة حادثة فى ذات الله وقد اعترض عليهم الغزالي، بنفس الاعتراضات التى كان قد اعترض بها على تفسيرات وآراء المعتزلة وأضاف اليها اعتراضا آخرًا وهو أن الكرامية تقول بإرادة حادثة فى ذات الله. وبذلك فهم يجعلون الله محلا للحوادث[2].

أما الأشاعرة ـ ومن ضمنهم الغزالى ـ فهم يقولون بأن سبب خلق العالم هو إرادة الله القديمة، وهى التى اقتضت وجود العالم فى الوقت الذى وجد فيه، وأن يستمر العدم الى الغاية التى استمر إليها. وأن الوجود قبل هذا الوقت لم يكن مرادا، ولذلك فهو لم يحدث، ولكنه حدث فى الوقت الذى اختارته الإرادة وأرادته[3].

ونحن نرى ان هذا النقد الذى وجهه الغزالى، كان نقدا سلبيا لآراء الفلاسفة اما النقد الايجابى بمعنى اضافة فكرة جديدة، فكان قد بدأ بالطرح الذى قدمه محمد زكريا الرازى، وذلك بتصوره الموازى لتصور ارسطو، اذ رأى ان الحركة الدائرية لا تشترط تناهى المكان، بل هناك مكان محدود داخل المكان المطلق وكذلك الامر بالنسبة للزمان وهى فكرة اخذ بها ابن سينا فى تفريقه للزمان اذ هناك زمان أعم وزمان اخص والذى كان عند الرازى زمان مطلق وزمان نسبى اما افتراض الرازى بأن الملأ والخلاء يتكون من ذرات متكافئة فى الخفة والثقل الامر الذى يجعل الحركة الدائرية هى الحركة الطبيعية[4] قد كانت عند ارسطو عدم الخفة والثقل وقد سبق وان قلنا بأن البيرونى اعترض على اعتبار الحركة الدائرية،هى الحركة الطبيعية فهو يرى ان الحركات الطبيعية للافلاك متضادة فالفلك الاسفل يتحرك في اتجاه معاكس لاتجاه الفلك الاعلى حركة الكواكب الطبيعية هى حركتها نحو المشرق اما حركة هذه الافلاك نحو المغرب فهى حركة غير طبيعية.

---

(1) أنظر: الاقتصاد في الاعتقاد ـ ص 57.

(2) المصدر نفسه ـ ص 55 وأيضًا تهافت الفلاسفة ـ ص 85.

(3) أنظر: تهافت الفلاسفة ـ ص 57.

(4) قارن: محمد ياسين عريبي ـ مواقف ومقاصد ـ ص 189.

اما الغزالى فانه يبدأ بالفلاسفة القائلين بقدم العالم بأن قال: بأن الزمان نسبة لازمة بالقياس الينا[1] فالزمان عنده حادث ومخلوق وليس قبله زمان ويفسر الغزالى تقدم الله على العالم بانه سبحانه كان ولا عالم معه ثم كان ومعه عالم اى وجود ذاتين فقط بعد ان كان ذاتا واحدة، فالله متقدم على العالم وهذا التقدم يعنى انفراده بالوجود ولم يتضمن اللفظ الا وجود ذات وعدم ذات ولا اعتبار لشئ ثالث[2] فالعالم اذن مخلوق فى الزمان ولما كان الزمان نسبة لازمة بالقياس الينا فانه لا وجود للزمان الا بوجود ذات تدرك هذا الزمان وهذا يخالف ما قال به ابن سينا حيث اعتبر الزمان نسبة حقيقية[3] وبانه ازلى وان تقدم الله على العالم هو كتقدم العلة على المعلول، فهو تقدم بالذات والشرف والمعلولية لا بالزمان ولذلك فان الغزالى يرى ان الله متقدم على العالم ومتقدم على الزمان بل انهما من ضمن خلق الله وقد خلقهما فى الوقت الذى اراده وعلى النحو الذى شاء، وفى المكان الذى اراد انما وجد العالم حيث وجد وعلى الوصف الذى وجد وفى المكان الذى وجد بالارادة[4].

ولكن النقطة الأكثر خطورة فى نقد الغزالى والتى أدت دورا هاما وحاسما سواء على مستوى الفكر الإسلامى أو فى العالم الأوروبى عن طريق كانط مما ترتب عليه إعلان إخفاق البحث الميتافيزيقى برمته، بل انهيار وتهافت الميتافيزيقا التقليدية، هذه النقطة هى مقابلة الغزالى بين الزمان والمكان، وبين من خلالها تكافؤ الأدلة فى إثبات ورفض القضية ونقيضها، فيما يتعلق بتناهى ولا تناهى العالم فى الزمان والمكان.

والواقع أن هذا النقد لم يكن كافيا وحده لاعلان إخفاق الميتافيزيقا، إذا لم يسارع الغزالى بالتمييز بين الظواهر والشى بذاته فهذان السببان معا تكافؤ الادلة والتمييز بين عالم الظواهر والشئ بداته هما اللذان أديا الى إخفاق البحث فى الميتافيزيقا بشكلها التقليدي. وعلى ذلك فإنه لم يعد للعقل من مشروعية للبحث فى مثل هذه الموضوعات.

(1) الغزالي ـ تهافت الفلاسفة ـ ص 189.

(2) المصدر نفسه ـ ص 66.

(3) ابن سينا ـ النجاة ـ ص115 وما بعدها.

(4) الغزالي ـ تهافت الفلاسفة ـ المسألة الأولى ـ ص 57.

لقد لاحظ الغزالى أن قول الفلاسفة إن أجزاء الزمان متشابهة يقابله القول بتشابه أجزاء المكان هذا التماثل فى أجزاء المكان والزمان أعطى للغزالى منطلقا استطاع من خلاله تحديد الحكم التحليلى مبدأ التمايز، حيث تتمايز الأشياء عن بعضها البعض بالزمان، أو المكان أو بالذات[1] وتأسيسا على ذلك فإنه إذا كان الفلاسفة يقولون بتساوى الأوقات ولا يوجد سبب كاف لخلق العالم زمانيا، لانه لا يوجد وقت اولى من وقت، فإن الغزالى بمقابلته الزمان انتقد الفلاسفة وأوضح أن البعد المكانى ينطبق عليه ما ينطبق على البعد الزمانى وكان نقده كالآتي:

1 ـ إن حركات الأفلاك، بعضها مشرقية والبعض الآخر مغربية، فما هو السبب فى تعيين جهة دون أخرى رغم تساوى الجهات بالنسبة للذات الإلهية[2].

2 ـ يتحرك الفلك الأقصى حسب تصور الفلاسفة عن قطبين، شمالى وجنوبى ويعترض الغزالى قائلا: جرم الفلك الأقصى متشابه إذ ما من نقطة إلا ويتصور أن تكون قطبا. فما الذى أوجب تعيين نقطتين بين سائر النقط التى لا نهاية لها[3].

ويقابل الغزالى بين القول بلا نهائية العالم فى الزمان، وبين لا نهائيته فى المكان وذلك لأنه إذا كان «لا يعقل مبدأ وجود لا (قبل) له فيقال ولا يعقل متناهى وجود من الجسم لا خارج له فإن قلتم (خارجه) سطحه الذى هو منقطعه لا غير قلنا قبله بداية وجوده الذى هو طرفه لا غير»[4] هذا التماثل بين البعد الزمانى والبعد المكانى هو الذى عبر عنه كانط فى المتناقضة الأولى على النحو التالي، القضية: للعالم بداية فى الزمان وهو محدود فى المكان.

وما عبر عنه الغزالي، فى مقابلته البعد الزمانى بالبعد المكاني. وإن العقل يستطيع ـ فى هذا الصدد ـ أن يقول بالقضية ونقيضها ـ وله فى كل مرة فى

(1) محمد ياسين عريبي ـ مواقف ومقاصد ـ المسألة الأُولى ـ ص 57.

(2) الغزالي ـ تهافت الفلاسفة ـ ص 66.

(3) المصدر نفسه ـ ص 60.

(4) المصدر نفسه ـ ص 69.

القضية أو فى نقضيها ـ أن يبرهن وبقوة على ما فى الحجة من قبول عقلي، هذا الرأى هو ما نجده فى متناقضات كانط الأربع. ونحن هنا أمام المتناقضة الأُولى. فعندما يقول الغزالى بأن القبل والبعد لا يوجدان بالنسبة لقضية العالم حيث لا يوجد خارجه امتداد مطلق، وأن ما نضيفه إلى العالم من حيث الزمان والمكان ليس إلا وليد الخيال والخيال يستطيع إطالة الزمان والمكان إلى ما لا نهاية. أى إنه إذا تصورنا العالم لا متناهيا فى الزمان، فإننا نستطيع ـ ولنفس الظروف التى للزمان ـ أن نقول أن المكان لا متناه هذا من ناحية، ومن ناحية أخرى فإنه لما كان الزمان والمكان مرتبطين معا، فإن البعد الزمانى يساوى بالضبط البعد المكانى وما يكونه البعد الزمانى يكونه البعد المكاني. وإذا كان الزمان لا متناهيا كان المكان أيضا لا متناهيا. أما إذا كان الزمان متناهيا فإن المكان أيضا متناه. وهذا ما عبر عنه كانط فى كتابه «نقد العقل المحض» وبالذات فى المتناقضة الاولى.

إذن الزمان عند فلاسفة الإسلام أزلى وقديم وهو مرتبط ارتباطا وثيقا بالحركة الدائرية للفلك، وهى حركة دائمة ومتصلة. وعلى ذلك فإن الزمان لا متناه أما المكان وجدنا أنهم يقولون بأنه محدود فى نهايته. ومن ثم فإن ابن سينا ـ مثلا ـ يرى أنه لا معنى للقول بأن العالم مخلوق خلقا زمانيا، لأن هذا يفترض أسبقية العدم أو السكون على زمان الخلق. وهذا السبق للعدم أو السكون للزمان، يفترض زمانا قبله وهكذا يرى ابن سينا أيضا أن من معانى خلق العالم فى الزمان، هو أن الله لم يكن قادرا أو مريدا أو تنقصه آلة ما لخلق العالم، ولما أصبح قادرا مريدا خلق الزمان. وهذا لا يصح فى حق الكمال الإلهي. فابن سينا يرى ـ إذن ـ إنه لما كان الزمان متصلا متشابهًا، فإن الأوقات جميعًا تكون متساوية أمام الله لخلق العالم. ومن ثم يكون القول أن الأوقات متساوية ولا يوجد سبب كاف لاختيار وقت دون أخر لخلق العالم.

ونحن فى الواقع إذا ندرس مثل هذه الآراء، فإننا لا نفعل ذلك، لأن هذه الأقوال تهمنا أو تستهوينا بشكلها التفصيلي. بقدر ما تهمنا النتائج التى ترتبت عليها. وكذلك على الاعتراضات والانتقادات التى توجه لهذه الآراء سلبا وإيجابا. وكذلك قياس مدى التأثير المتبادل بين الجانبين فى مشكلة الزمان ـ على سبيل المثال ـ نجد تفرقة ابن سينا المستمدة أصلا من محمد زكريا الرازى

للزمان، بأن هناك زمانا أعم أو مطلقا وزمان أخص أو نسبيا، وهذه التفرقة نجد تأثيرها على الفكر الأوروبى بالذات عند كانط، الذى يرى أن الزمان ليس مستمدا من التجربة، وإن كان الزمان مفترضا فى كل تجربة ـ فالزمان والمكان ـ عنده ـ حدسان أوليان أو صورتان خالصتان للحسية تنطبقان على «مادة» الخبرة أن تتولدان تمثل الامتداد والديمومة الحسية[1].

ورأينا من خلال السبب الكافي، كيف أن ابن سينا قد ربط مفهوم الزمان والمكان من خلال الحركة الدائرية وقال بتساوى الأوقات، ومعنى ذلك فإنه يقول إن العلاقة بين الله والعالم هى علاقة العلة بالمعلول. هذه العلاقة تحكمها الحتمية، فمتى ما وجدت العلة، وجد معها معلولها ضرورة. وقد أسس ابن سينا العلوم الطبيعية على هذه الحتمية. وتابع ليبنتز ابن سينا فى مفهوم السبب. أما كانط فإنه أخذ مبدأ السبب وجعله يتلاءم مع قوانين الطبيعة «وقد اعتمد كانط فى تحديده لهذا المبدأ على المنطق الترتسندتالى الذى يرتد أساسا إلى نقد الغزالى للأنا المنطقية ونظرية الأحوال عند المتكلمين»[2].

هناك جملة اعتراضات على مبدأ السبب كما عند الفلاسفة، إلا أن هناك من بينها جميعا اعتراضين كانت نتائجهما خطيرة جدا ليس على مستقبل مبدأ السبب أو مشكلة العالم أزليا أو زمانيا، فقد كانت نتائجها قد انعكست على مستقبل الميتافيزيقا بشكلها التقليدي.

أحد هذين الاعتراضين كان يتمثل فى النتيجة التى وصل اليها الغزالى وهى تكافؤ أدلة «التناهى واللاتناهي» بالنسبة للمكان وللزمان. وكان ذلك بأن وضع الغزالى البعد المكانى موازيا للبعد الزماني، ومن ثم فإن ما ينطبق على الزمان ينطبق كذلك على المكان وباستطاعة العقل أن يبرهن أنهما متناهيان وهو موقف أخذ به كانط كما سنرى.

وهذه لمحة على التكافؤ فى الأدلة نقول: إن فكرة ابن سينا هى تساوى الأوقات وإثبات أن العالم أزلى كأزلية الله. وإذا كان هناك فرق ـ من الوجهة الفلسفية ـ بين أزلية العالم وازلية الله. إذ أن أزلية الله وقدمه مستوجبة من

---

(1) زكريا ابراهيم ـ كانط أو الفلسفة النقدية ـ ص 71.

(2) محمد ياسين عريبي ـ مواقف ومقاصد ـ ص 51.

الواجبية ذاتها التى له ـ تعالى ـ فالله واجب الوجود لا يدخل بموجب هذا التعريف ضمن الزمان والمكان. فهو لا يحصره مكان ولا يحده زمان.

أما بالنسبة للعالم، فإن الأمر مختلف. إذ لا يمكن أن نستخرج من ماهية العالم أو تعريفه صفة الأزلية أو القدم. واذا كان الكندى والغزالى من بعده ـ فى هذه الناحية ـ يريان بأن المخيلة هى السبب فى توهم اللانهائية بخصوص العالم. إلا أن فكرة الغزالى تمتاز بأنها تريد أن تبرهن على أن الأنسان لن يستطيع ابتداء من محض فكر ومنطق الجزم بما إذا كان للعالم ـ فعلا ـ بداية فى الزمان أو ليس له بداية فى الزمان[1] فالعقل يرتكب خطأ جسيما إذا اعتبر هذه الأفكار الكونية التى اخترعها العقل بمثابة «موضوعات» قابلة للمعرفة، ومن المؤكد أن الفعل حينما يمتد بسلسلة شروط التجربة إلى ما وراء حدود هذه التجربة فإنما يقع فى متناقضات يجد نفسه عاجزا عن حلها وبالتالى فإنه سرعان ما يجد نفسه فريسة للنزعة الشكية الإرتيابية[2].

وفى تكافؤ الأدلة ربما يعتقد المرء بأنه أمام «الاعيب جدلية، يلهو بها العقل البشري[3] ولكن نظرة الى طبيعة المشكلات التى يتناولها هذا التكافؤ وإلى حدود العقل البشرى تطلعنا على أن «وراء هذه الصيغ الجامدة «تكمن جميع إشكالات الميتافيزيقا بما فيها من خطورة وجدية وأهمية[4] ويقول الغزالي: إن قلتم لا يعقل مبدأ وجود لا (قبل) له، فيقال ولا يعقل متناهى وجود عن الجسم لا خارج له، فإن قلتم «خارجة «سطحه الذى هو منقطعه لا غير قلنا: قبله بداية وجوده الذى هو طرفه لا غير[5].

ويمكن وضع هذه الاعتراضات وإن صح ذلك، على الصورة التالية:

أ ـ إذا كان العالم لا متناهيا فى الزمان (كما هى حجة الفلاسفة) فإنه لا متناه فى المكان (لأن المكان مرتبط بالزمان).

---

(1) حسن جراي ـ الزمان والوجود اللازماني في الفكر الإسلامي ـ مجلة (الحكمة) العدد الأول ـ ص 75.

(2) زكريا ابراهيم ـ كانط أو الفلسفة النقدية ـ ص 121.

(3) المصدر نفسه ـ ص 126.

(4) المصدر نفسه ـ ص 126.

(5) الغزالي ـ تهافت الفلاسفة ـ ص 69.

ب ـ إذا كان العالم متناهيا فى المكان (كما هى حجة الفلاسفة) فإنه متناه فى الزمان (لارتباط الزمان والمكان).

أما عند كانط فنجد أن كل ما فعله هو أن جعل نقيض القضية هو القضية والقضية جعلها نقيض القضية وذلك على النحو التالي:

القضية: العالم له بداية فى الزمان وهو محدود فى المكان.

نقيض القضية: العالم ليس له بداية فى الزمان ولا حد له فى المكان، فهو لا متناه فى الزمان والمكان[1].

وعلى هذا نستطيع أن نلاحظ أنه فى مقدور العقل أن يبرهن على القضية وعلى نقيضها برهانا قويا. وأن كلا من القضية ونقضيها يحتويان من القوة بالقدر نفسه فى كليهما، واذا كانت هذه القضية ونقيضها ينظران الى العالم على أساس أنه موضوعات للمعرفة. فإذا اعتقد العقل ذلك فإنه فى الواقع يقع فى تناقض حقا، لأنه يمتد الى خارج حدود التجربة، ومن ثم فإن المخيلة توهمه بأنه يستطيع أن يحل هذه المشاكل والتى هى أصلا من اختراع العقل.

تكافؤ الأدلة كان الخطوة الأولى الحاسمة التى مهدت الإعلان عن إخفاق الميتافيزيقا التقليدية. أما الخطوة الثانية، فكانت تتركز على مبدأ «التمايز» سواء عند الغزالى أو عند كانط. فالغزالى يذكر أن التمايز يكون بثلاثة أمور، إما الزمان أو المكان أو الذات. وبهذا أثبت الغزالى أن موضوعات (الله، النفس، العالم) حقائق لا تتمايز بالزمان ولا بالمكان ولكنها تتمايز بالذات ومن ثم فإن معرفتها تختلف عن معرفتنا بالظواهر، وهذا ما فعله كانط[2] وبهذا أيضا يكون الغزالى يرى بأن الفلاسفة «عاجزون عن معرفة المطلق اللامشروط عن طريق مناهجهم الفلسفية وحدها ومن ثم فإن ميتافيزيقا الفكر الخالص المستقلة عن الشرع لا وجود لها بل لا يمكن قيامها على الإطلاق[3].

وبذلك انهارت الميتافيزيقا بشكلها التقليدى لانها اخفقت فى تناول مشكلات الإنسان كما انها لا تستطيع أن تشارك الانسان أفراحه وآلامه.

---

(1) إميل بوترو ـ فلسفة كانط ـ ص 203.

(2) محمد ياسين عريبي ـ مواقف ومقاصد ـ ص 199.

(3) محمد علي أبو ريان ـ تاريخ الفكر الفلسفي في الإسلام ـ ص 396.

وتساعده فى صراعه من أجل اكتشاف العالم الذى يعيش فيه وإن يؤثر فيه أيضا. ولذا اتجه الإنسان إلى دراسة مشكلاته فى العالم ومع العالم وليست من فوق العالم.

وإذا كنا قد أفسحنا المجال لمناقشة بعض مشكلات الميتافيزيقا التقليدية، فإن حقيقة الأمر هى أن هدف هذا البحث هو النظر فى الانتقادات التى وجهت للميتافيزيقا التقليدية وأثر ذلك فى تطور العلوم الطبيعية لأن هذه العلوم لم تنبت من فراغ وإنما جاءت نتيجة لأسباب عديدة، ولكن ما يهمنا حقا هو أثر نقد الميتافيزيقا وانعكاس هذه الانتقادات والاعتراضات على تطور العلوم الطبيعية. وهذا هو بالضبط موضوع الجزء الثاني من هذا الكتاب.

* * *



المصادر والمراجع

1 ـ ابن حزم ـ الفصل فى الملل والأهواء والنحل ـ المطبعة الأدبية ـ القاهرة: ط. أولى ـ 1317 هـ.

2 ـ ابن رشد ـ تفسير ما بعد الطبيعة ـ بيروت: دار المشرق ـ 1968.

3 ـ ابن رشد ـ تهافت التهافت ـ تحقيق سليمان دنيا ـ القاهرة: دار المعارف ـ ط. الأولى.

4 ـ ابن سينا ـ منطق المشرقيين ـ تقديم: شكرى النجار ـ بيروت: دار الحداثة ـ 1982.

5 ـ ابن سينا ـ الشفاء «الطبيعيات» تحقيق محمود قاسم ـ القاهرة: دار الكتاب العربى ـ 1969.

6 ـ ابن سينا ـ الشفاء «الطبيعيات» ـ تحقيق: عبد الرحمن بدوى ـ القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب ـ 1983.

7 ـ ابن سينا ـ النجاة ـ ط. الثالثة ـ 1938.

8 ـ ابن سينا ـ الإشارات والتنبيهات ـ تحقيق سليمان دنيا ـ مصر: دار المعارف.

9 ـ أبو يعرب المرزوقى ـ مفهوم السببية عند الغزالى ـ تونس: دار أبو سلامة ـ ط. الأولى ـ 1978.

10 ـ اتين جلسون ـ روح الفلسفة فى العصر الوسيط ـ ترجمة: إمام عبد الفتاح إمام ـ القاهرة: المطبعة الفنية.

11 ـ أحمد إبراهيم الشريف ـ الحتم والحرية فى القانون العلمى ـ القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب ـ 1972.

12 ـ أحمد محمود صبحى ـ فى علم الكلام ـ الاسكندرية: دار الكتب الجامعية ـ 1969.

13 ـ أرثر لفجوى ـ سلسلة الوجود الكبرى ـ ترجمة: ماجد فخرى ـ دار الكتاب العربى ـ 1964.

14 ـ أفلاطون ـ طيماوس ـ ترجمة: فؤاد جرجى بربارة ـ دمشق: وزارة الثقافة ـ 1968.

15 ـ الأشعرى ـ الإبانة عن أصول الديانة ـ تقديم وتحقيق فوقية حسين محمود ـ القاهرة: دار الأنصار ـ 1977.

16 ـ الباقلانى ـ التمهيد فى الرد على الملحدة والمعطلة ـ تقديم: محمود محمد الحضيرى ومحمد عبد الهادى أبو ريدة ـ دار الفكر العربى ـ 1947.

17 ـ الشهرستانى ـ الملل والنحل ـ مصر المطبعة الأدبية ـ ط. الأولى ـ 1317 هـ.

18 ـ الغزالــى ـ الاقتصــاد فى الاعتقــاد ـ القاهــرة: مطبعة محمد على صبيح 1961- ط. الثانية ـ 1939.

19 ـ الغزالى ـ مقاصد الفلاسفة ـ المطبعة المحمودية ـ ط.الثانية ـ 1939.

20 ـ الغزالــى ـ تهافت الفلاسفة ـ تحقيق موريس بويج ـ بيروت: المطبعة الكاثوليكية ـ 1962.

21 ـ الفارابى ـ آراء أهل المدينة الفاضلة ـ تقديم البير نصرى نادر ـ بيروت: دارالمشرق ـ ط. الرابعة ـ 1973.

22 ـ الفارابــى ـ السياسة المدنية الملقب بمبادئ الوجود تحقيق: فوزى قدرى البخار ـ بيروت ـ المطبعة الكاثوليكية 1964.

23 ـ الكندى ـ كتاب الى المعتصم بالله فى الفلسفة الأولى ـ تحقيق: أحمد فؤاد الاهوانى ـ دار إحياء الكتب العربية ـ ط. الأولى ـ 1948.

24 ـ الكنــدى ـ رسائل الكندى الفلسفية ـ تحقيق: محمد عبد الهادى أبو ريده ـ القاهرة: دار الفكر العربى ـ 1950.

25 ـ أميرة حلمى مطر ـ تاريخ الفلسفة اليونانية: مشكلات ونصوص ـ الاسكندرية: دار الثقافة ـ 1980.

26 ـ أمــيرة حلمــى مطــر ـ الفلسفة عند اليونان ـ القاهرة: دار النهضة العربية ـ 1977.

27 ـ إميل برهبيه ـ تاريخ الفلسفة: الفلسفة اليونانية ـ ترجمة: جورج طربيشى ـ بيروت: دار الطليعة ـ 1982.

28 ـ إميل برهبيه ـ تاريخ الفلسفة: فلسفة القرن السابع عشر ـ ترجمة: جورج طرابيشى ـ بيروت: دار الطليعة ـ 1983.

29 ـ إميل بوترو ـ العلم والدين فى الفلسفة المعاصرة ـ ترجمة: أحمد فؤاد الاهوانى ـ القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب ـ 1973.

30 ـ إميل بوترو ـ فلسفة كانط ـ ترجمة عثمان امين ـ القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب ـ 1972.

31 ـ برتراند رسل ـ تاريخ الفلسفة الغربية: ج (2/1) ترجمة: زكى نجيب ـ القاهرة: لجنة التاليف والترجمة ـ 1928.

32 ـ برتراند رسل ـ تاريخ الفلسفة الغربية: ج (3) ترجمة: محمد فتحى الشنيطى ـ القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب ـ 1977.

33 ـ توفيــق الطويــل ـ أســس الفلسفــة ـ القاهــرة: دار النهضــة العربيــة ـ ط. السادسة ـ 1977.

34 ـ جان فال ـ طرق الفيلسوف ـ ترجمة: أحمد حمدى محمود ـ القاهرة: مؤسسة سجل العرب ـ 1967.

35 ـ حسن جراى ـ الزمان والوجود اللازمانى ـ مجلة (الحكمة) الدراسات الفلسفية والاجتماعية ـ طرابلس ـ العدد الاول السنة الاولى:مؤسسة بدران ـ 1966.

36 ـ جنا فاخورى ـ تاريخ الفلسفة العربية ـ بيروت.

37 ـ ديكارت ـ مبادئ الفلسفة ـ ترجمة عثمان أمين ـ القاهرة: دار النهضة المصرية ـ 1960.

38 ـ ديكارت ـ التأملات فى الفلسفة ـ ترجمة: عثمان أمين ـ القاهرة: مكتبة الانجلو مصرية ـ ط. الرابعة ـ 1969.

39 ـ زكريا ابراهيم ـ كانط أو الفلسفة النقدية ـ القاهرة: مكتبة مصر.

40 ـ شارل فردير ـ الفلسفة اليونانية ـ ترجمة: تيسير شيخ الأرض ـ بيروت: دار نوار ـ 1968.

41 ـ عبد الرحمن بدوى ـ مذاهب الإسلاميين ـ بيروت: دار العلم للملايين ـ 1971.

42 ـ عبد الرحمن بدوى ـ أرسطو ـ الكويت: وكالة المطبرعات ـ 1980.

43 ـ عبد الرحمن بدوى ـ مدخل جديد الى الفلسفة الاولى ـ الكويت: وكالة المطبوعات ـ 1979.

44 ـ عبد الرحمن بدوى ـ مناهج البحث العلمى ـ الكويت: وكالة المطبوعات ـ 1977.

45 ـ عبد اللطيف محمد العبد ـ دراسات فى الفلسفة الإسلامية ـ القاهرة: دار النهضة المصرية ـ 1979.

46 ـ عبد اللطيف محمد العبد ـ دراسات فى الفكر الإسلامى ـ القاهرة: الانجلو المصرية ـ 1977.

47 ـ عثمان أمين ـ الفلسفة الرواقية ـ القاهرة: الانجلو المصرية ـ 1971.

48 ـ على سامى النشار ـ نشأة الدين: النظريات التطورية والمؤلهية ـ الاسكندرية: دار الثقافة ـ 1949.

49 ـ على سامى النشار ـ مناهج البحث عند مفكرى الإسلام ـ مصر: دار المعارف ـ 1979.

50 ـ على سامى النشار ـ فرق وطبقات عند مفكرى الإسلام ـ مصر: دار المعارف ـ .

51 ـ فرانسو غرايغوار ـ المشكلات الميتافيزيقية الكبرى ـ ترجمة نهاد رضا ـ بيروت: مكتبة الحياة.

52 ـ كانط ـ نقد العقل المجرد ـ ترجمة: احمد الشيبانى ـ بيروت: دار الثقافة العربية.

53 ـ ماجد فخرى ـ أرسطو طاليس ـ بيروت: المطبعة الكاثوليكية ـ 1958.

54 ـ محمد البهى ـ الجانب الإلهى من التفكير الإسلامى ـ بيروت: دار الفكر ـ 1972.

55 ـ محمد ثابت الفندى ـ مع الفيلسوف ـ بيروت: دار النهضة العربية ـ 1980.

56 ـ محمد جواد مغنية ـ معالم الفلسفة الإسلامية ـ بيروت: دار القلم ـ 1973.

57 ـ محمد عاطف العراقى ـ دراسات فى مذاهب فلاسفة المشرق ـ مصر: دارالمعارف ـ 1973.

58 ـ محمد عاطف العراقى ـ الفلسفة الطبيعية عند ابن سينا ـ مصر دار المعارف ـ 1971.

59 ـ محمد عاطف العراقى ـ تجديد فى المذاهب الكلامية والفلسفية ـ مصر: دار المعارف ـ 1976.

60 ـ محمد على أبو ريان ـ تاريخ الفكر الفلسفى فى الإسلام ـ القاهرة: دار النهضة العربية ـ 1976.

61 ـ محمد على أبو ريان ـ الفلسفة ومباحثها ـ مصر: دار المعارف ـ 1979.

62 ـ محمد غلاب ـ مشكلة الألوهية ـ القاهرة: دار إحياء الكتب العربية ـ 1951.

63 ـ محمد كمال جعفر ـ من التراث الصوفى ـ ج1 ـ مصر: دار المعارف ـ 1974.

64 ـ محمد ياسين عريبى ـ مواقف ومقاصد فى الفكر الإسلامى المقارن ـ الدار العربية للكتاب ـ 1982.

65 ـ محمد ياسين عريبى ـ إشكالات إثبات الزمان ـ مجلة (الحكمة) ـ الدراسات الفلسفية والاجتماعية ـ طرابلس: كلية التربية.

66 ـ محمود فهمى زيدان ـ مناهج البحث الفلسفى ـ بيروت: جامعة بيروت العربية ـ 1971.

67 ـ موسوعة ـ الموسوعة الفلسفية المختصرة ـ ترجمة: فؤاد كامل وآخرون ـ القاهرة: الانجلو المصرية ـ 1963.

68 ـ نجيب بلدى ـ ديكارت ـ نوابغ الفكر الغربى ـ مصر: دار المعارف ـ 1968.

69 ـ نظمى لوقا ـ الله أساس المعرفة والأخلاق عند ديكارت ـ المطبعة الفنية ـ 1977.

70 ـ نيقولا تيماشيف ـ نظرية علم الاجتماع: طبيعتها وتطورها ـ ترجمة: محمود عبده ـ دار المعارف ـ ط. السادسة ـ 1980.

71 ـ يحيى هويدى ـ دراسات فى علم الكلام والفلسفة الإسلامية ـ القاهرة: دار النهضة العربية ـ 1972.

72 ـ يحيى هويدى ـ مقدمة فى الفلسفة العامة ـ القاهرة: دار النهضة العربية ـ ط. السابعة 1972.

73 ـ يوسف كرم ـ الطبيعة وما بعد الطبيعة ـ مصر: دار المعارف.

74 ـ يوسف كرم ـ تاريخ الفلسفة اليونانية ـ بيروت: دار القلم ـ 1982.


Converted by Tiff Combine - (no stamps are applied by registered version)

